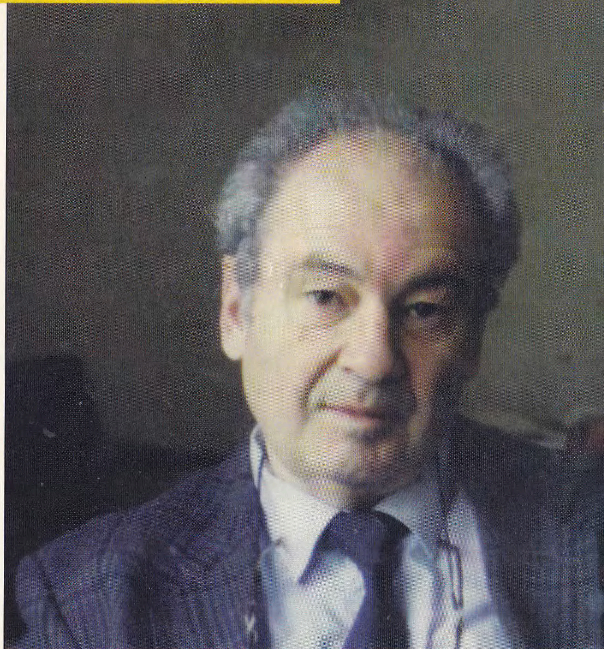
PROFILURI FILOSOFICE



CUNOAȘTERE ȘI ANALIZĂ

VOLUM OMAGIAL MIRCEA FLONTA



CUNOAŞTERE ŞI ANALIZĂ

Volum omagial Mircea Flonta

CUNOAŞTERE ŞI ANALIZĂ
Volum omagial Mircea Flonta

Ediţie îngrijită de *Adrian-Paul Iliescu*

ISBN 973-9392-34-2

Editura **ALL EDUCATIONAL** București
Bd. Timişoara nr. 58, sec. 6
Tel: 413.43.21, 413.11.58, 413.18.50
Fax: 413.05.40

Departamentul Distribuţie
Tel: 413.44.43, 413.07.15
Fax: 413.03.29

Redactor: *Dana Oprişan*
Fotografii: *Valentin Suciu*
Coperta: *Dominic Cernea*

PRINTED IN ROMANIA

CUNOAŞTERE ŞI ANALIZĂ

Volum omagial Mircea Flonta

Ediţie îngrijită de Adrian-Paul Iliescu



ALL EDUCATIONAL

PROFILURI FILOSOFICE

Serie coordonată de *Adrian Miroiu*

În această serie a apărut:

ION IANOŞI – O VIAŢĂ DE CĂRTURAR

MIRCEA FLONTA

REMEMORĂRI

Iniţiativa colegilor şi prietenilor mei de a pregăti acest volum, acum când cariera mea se apropie de sfârşit, am primit-o cu sentimente amestecate. Sunt departe de acea supremă stare de detaşare şi seninătate care te face insensibil la aprecierile şi judecăţile altora. De fapt, nici nu mi-o doresc. Oricine s-a străduit să cultive un domeniu de preocupări intelectuale la un nivel minim de profesionalitate va trebui să accepte să se vadă pe sine cu ochii celorlalţi. Cu deosebire atunci când aceşti ochi sunt cei ai unor oameni de a căror seriozitate profesională şi onestitate nu ai motive să te îndoieşti. În medii cu o bună tradiţie academică nu este prea greu să afli cine eşti şi ce poziţie ocupi într-o anumită ierarhie. Vei înregistra dacă îţi sunt citite, menţionate şi discutate lucrările, frecvenţa referirilor, larga paletă a evaluărilor şi observaţiilor critice. Tăcerea va fi, fără îndoială, semnalul cel mai lipsit de echivoc. Au existat şi există la noi medii profesionale în care începătorul a beneficiat şi beneficiază de la începuturile carierei sale de mesaje destul de clare cu privire la performanţele sale sau, eventual, la nereuşitele străduinţelor sale. Nu aşa au stat însă lucrurile pentru cei ce au cultivat în România ultimelor decenii preocupări cum ar fi cele filosofice, dacă ţinem seama şi de faptul că, prin forţa împrejurărilor, ei nu erau integraţi în viaţa comunităţii academice internaţionale. Şi nu mi se pare lipsit de interes să ne întrebăm de ce.

De vreo jumătate de secol, un număr mai mare de persoane decât într-un trecut mai îndepărtat au avut la noi îndatoriri profesionale în mod nominal filosofice, atât în învăţământul universitar cât şi în instituţii de cercetare. Cu greu s-ar putea însă susţine că ei au constituit comunităţi profesionale. Prea multe au

lipsit pentru a se putea ajunge aici: garanţii minime de pregătire, înzestrare şi motivaţie în selecţia cercetătorilor şi universitarilor, o evaluare doar în funcţie de criterii specifice domeniului, libertate de expresie profesională, independenţă a publicaţiilor şi organizaţiilor profesionale în raport cu autorităţile politice, libertatea începătorilor de a-şi stabili sfera de interese în funcţie de aptitudini şi preferinţe, posibilitatea de afirmare şi de acţiune nestânjenită a unor lideri informali, competenţe recunoscute şi consacrate instituţional în măsură să confere autoritate anumitor preocupări profesionale şi să asigure concentrarea forţelor asupra unor teme de cercetare, posibilitatea ca tinerele talente să fie formate în centre de excelenţă filosofică din străinătate, contacte internaţionale şi, nu în ultimul rând, disponibilitatea de a accepta, dincolo de excepţii notabile, că rezultatele activităţii filosofice sunt de interes general şi că, prin urmare, consacrarea va fi, în primul rând, una internaţională. Asemenea criterii şi, desigur, încă multe altele, ne îngăduie să măsurăm distanţa, ce va putea fi greu supraapreciată, dintre ambianţa activităţii filosofice în România ultimelor decenii şi cea caracteristică pentru autentice comunităţi academice. Cum stăm, astăzi, din acest punct de vedere, ne-o pot arăta destule fapte controlabile. Unul dintre ele ar fi stabilirea preocupărilor tematice şi schimbarea adesea radicală a acestor preocupări în funcţie de factori conjuncturali cum ar fi presiuni exterioare, solicitări accidentale, influenţe ale unor mode de moment ş.a.m.d. Dincolo de lucrări cu obiective didactice sau adresate unui public mai larg, vom constata că lista publicaţiilor a nu puţini dintre cei pentru care cercetarea filosofică a constituit o lungă perioadă de timp o obligaţie de serviciu relevă o arie şi o împrăştiere tematică de natură să surprindă şi să descumpănească pe orice profesionist obişnuit să creadă că nu poţi scrie decât despre subiecte cu care te-ai familiarizat temeinic, printr-un studiu îndelungat şi sistematic al literaturii de bază. Ce să mai spunem despre dezinvoltura cu care s-a migrat şi se migrează dintr-un domeniu de preocupări în altul? Fără îndoială că

reorientarea unor colegi destul de tineri spre domenii cum ar fi filosofia politică, filosofia morală sau filosofia religiei, care nu au putut fi practicate în mod profesional decenii de-a rândul, este nu numai firească, dar şi salutară. Mai greu va fi să găsim explicaţii necompromiţătoare pentru tranziţii tematice bruşte ce marchează, în portofoliul de publicaţii a unora dintre cei aparţinând generaţiilor mai vechi, mutaţiile politice de la epoca modelului sovietic la cea naţionalist-comunistă şi apoi la cea de după decembrie 1989. Asemenea coincidenţe fac ca explicaţiile ce invocă o evoluţie a intereselor profesionale să ne apară drept cu totul neplauzibile. Cu greu am putea concepe un certificat mai convingător al lipsei de profesionalitate decât cel pe care ni-l pune la îndemână o deplasare cum ar fi cea de la preocupări de domeniul a ceea ce s-a numit „ateism ştiinţific" la cele de filosofia religiei, practicate într-un spirit accentuat apologetic. Un alt indiciu semnificativ al distanţei ce ne desparte încă de o profesionalitate autentică mi se pare a fi uşurinţa cu care mulţi tineri şi-au ales şi îşi aleg mai departe temele tezelor de doctorat, fără o familiarizare minimă cu literatura domeniului şi o exersare prealabilă a capacităţii de a studia şi de a lucra cât de cât independent într-un anumit perimetru tematic. Pentru a nu vorbi de incapacitatea, convingător probată în ultimii ani, a multor instituţii academice de a cântări delegarea unor răspunderi profesionale, bunăoară a conducerilor de doctorate în filosofie, pe baza unor examinări exigente a profilului şi calităţii lucrărilor candidaţilor.

Acest excurs prea lung şi, poate, puţin pedant, nu va fi totuşi fără rost dacă va fi în măsură să sugereze mai clar de ce, într-un domeniu cum este cel în care am lucrat, este o şansă rară să afli, fie şi spre sfârşitul carierei, cum îţi receptează şi îţi judecă colegi respectaţi unele iniţiative, cu un coeficient mai mare sau mai mic de contribuţie personală, din dublul punct de vedere al semnificaţiei lor în contextul general al discuţiei filosofice şi în mica lume filosofică românească. Sunt bucuros că am putut

beneficia de o asemenea şansă şi rămân recunoscător celor care mi-au oferit-o. Nu pot, totodată, să trec cu vederea faptul că această carte este croită după un consacrat model academic occidental. Este un *Festschrift*, adică o scriere cu caracter omagial. Asemenea scrieri sunt dedicate de obicei la vârste care permit deja un bilanţ, unor personalităţi a căror operă şi acţiune profesională au lăsat o urmă uşor de identificat în domeniul pe care l-au ilustrat şi l-au cultivat. Fără falsă modestie, nu cred că aparţin acestei elite. Şi totuşi, fie şi numai acceptarea ideii iniţiatorilor acestui volum, precum şi disponibilitatea de a colabora la realizarea lui, ar putea sugera că mă complac în reprezentări iluzorii şi agreez gesturi fără acoperire. Nu acesta este, totuşi, cazul. Orgoliul mă îndeamnă, desigur, la fel ca şi pe mulţi semeni, să accept destul de uşor aprecieri favorabile. Nu pot însă să uit că dacă nerecunoaşterea unor merite, fie ele şi mai modeste, poate fi o sursă de amărăciune, o poză ce nu se susţine va fi neapărat ridicolă. Am admirat întotdeauna oamenii dispuşi să privească realitatea în faţă, fără să se autoiluzioneze şi am încercat să le urmez lecţia, atât cât mi-a stat în putinţă. Am crezut în sobrietate şi onestitate intelectuală şi nu văd de ce mi-aş îngădui, acum, spre sfârşit, ceea ce aş putea suspecta ca fiind o notă falsă. Ridicolul veleitarismului, cu deosebire într-o lume în care suntem adesea avertizaţi în această privinţă, este printre lucrurile pe care doresc mult să le evit. Nu am acceptat, aşadar, ideea colegilor drept lucrul cel mai firesc. Dimpotrivă, am avut acea reţinere şi ezitare pe care le trăim în situaţii în care trebuie să decidem fără a avea o privire clară asupra tuturor semnificaţiilor şi implicaţiilor unui gest. Ce m-a făcut, totuşi, să trec peste scrupule de felul celor amintite, fără să-mi pot înfrânge pe deplin îndoielile şi să câştig liniştea sufletească a celui ce se simte la adăpost de orice ironii îndreptăţite? În primul rând, tentaţia, greu de reprimat, de a mă privi în oglinda pe care mi-o oferă observaţiile analitice şi critice ale colegilor, convingerea că aceasta este, poate, singura ocazie de a mă confrunta cu ei pe

terenul unora dintre preocupările mele. Apoi, conştiinţa că nu ar trebui să ratez prilejul de a comunica într-un mod neostentativ unele dintre experienţele şi reflecţiile pe care mi le-a prilejuit prezenţa mea de aproape o jumătate de secol, ca observator, ca martor şi ca actor, într-o lume atât de marcată de inedit, aş îndrăzni să spun chiar de spectaculos, cum a fost cea a vieţii într-o instituţie de învăţământ filosofic românesc. Şi nu în ultimul rând, sentimentul liniştitor că, dacă mie mi s-ar fi putut toci simţul umorului şi vigilenţa critică, am totuşi bune motive să sper că aceste însuşiri au rămas intacte la iniţiatorii acestui proiect.

*

* *

Îmi pot închipui că mulţi dintre oamenii care simt tentaţia rememorărilor, cu deosebire cei ce scriu memorii, dacă nu-i numărăm pe cei care au fost participanţi şi martori privilegiaţi ai unor evenimente excepţionale, sunt stăpâniţi de sentimentul reconfortant că şi-au construit viaţa şi şi-au făurit singuri destinul, înfruntând şi învingând obstacole şi adversităţi de tot felul. Îmi aduc aminte că un editor de succes din prima jumătate a secolului, un om care a pornit foarte de jos, îşi intitula cartea de memorii, cu o ostentaţie poate scuzabilă, *Cum am cucerit viaţa*. În ce mă priveşte, nu mă socotesc câtuşi de puţin un „cuceritor". Când mă gândesc astăzi la începuturile studiilor mele, sentimentul care mă stăpâneşte este că am parcurs un drum foarte lung şi am ajuns neaşteptat de departe în raport cu propriile mele aşteptări şi, fără îndoială, cu cele ale acelora care m-au cunoscut pe atunci. Dar nu fiindcă mi-aş fi croit drumul cu siguranţa pe care ţi-o dă încrederea în propriile puteri şi conştiinţa relativ timpurie a unei vocaţii, ci, în bună măsură, datorită jocului întâmplării. A fost să fie într-un fel, deşi putea foarte bine să fie altfel. Au existat nu unul, ci mai multe puncte pe acest parcurs în care bifurcaţii întru

totul posibile m-ar fi îndepărtat iremediabil de la cursul pe care l-a luat activitatea mea, cel puţin în ultimii douăzeci şi cinci de ani.

Hotărârea mea de a studia filosofia nu a fost, este adevărat, determinată sau favorizată de împrejurări exterioare. În 1951, anul în care am absolvit liceul, a urma o facultate ce continua să se numească *de filosofie* era unul din ultimele lucruri ce ar fi putut fi recomandate unui tânăr cu o înzestrare intelectuală dacă nu promiţătoare, atunci cel puţin normală. Căci un învăţământ propriu-zis filosofic nu mai exista pe atunci în România. Ceea ce mie nu mi-a fost câtuşi de puţin clar ca elev al ultimei clase de liceu dintr-un oraş ardelenesc de provincie. Lecturi cu precădere literare, făcute fără o bună îndrumare, treziseră în mine un interes entuziast pentru „sensurile sau lucrurile ultime". Credeam că există răspunsuri teoretice bine fundamentate la „marile probleme". Şi eram convins că universitatea, prin îndrumarea profesorilor ei, cu perspectiva unor ani de lecturi întinse şi sistematice, m-ar putea apropia de o lume încă necunoscută, pe care o bănuiam fascinantă. Mai naiv decât mulţi alţii de seama mea, aşa cum am rămas de altfel şi mai târziu, nici nu-mi trecea prin cap în ce măsură poate să fie stăpânită o instituţie academică în toate elementele şi articulaţiile ei şi subordonată astfel pe deplin unor interese care nu au nimic comun cu menirea ei. Tot aşa puţin conştient eram de urmările transformării marxism-leninismului de tip sovietic într-o doctrină cu poziţie de monopol nu numai în viaţa politică, ci şi în teoria socială şi filosofie. Puterea de atracţie pe care o exercitau asupra minţii mele idei în mod abstract plauzibile nu va putea fi înţeleasă decât de cei care au trăit - în tinereţe experienţe asemănătoare şi s-au regăsit, bunăoară, în romanele cu părinţi şi copii ale lui Turgheniev. Nici măcar discrepanţa bătătoare la ochi dintre teoriile lui Marx, cât le cunoşteam pe atunci, şi politica oficială în primii ani ai puterii comuniste din România nu mă preocupa în mod deosebit, chiar dacă urmările acestei politici le resimţeam deja în familie şi în cercul cunoştinţelor.

Primul pas pe care l-am făcut în căutarea filosofiei ar fi putut însă foarte bine să eşueze din motive cu totul exterioare. Am promovat un foarte nesemnificativ examen de admitere la Facultatea de Filosofie din Cluj, în toamna anului 1951, şi aşteptam cu multă curiozitate începerea cursurilor. Am aflat însă, la începutul acelui octombrie, că Facultăţile de Filosofie din Cluj şi Iaşi vor fi desfiinţate şi că o parte din studenţii înmatriculaţi, cei ce satisfac anumite condiţii de ordin social şi politic, vor fi transferaţi la Bucureşti, restul urmând să-şi înceapă sau să-şi continue studiile la alte facultăţi. Pe lista celor ce urmau să plece la Bucureşti, o listă ce a apărut abia după câteva săptămâni, numele meu lipsea. Nu am fost surprins. Încadrarea mea socială era „mic-burghez", adică nici prea rău, dar nici prea bine din punctul de vedere al criteriilor oficiale. Mă preocupa alegerea unui nou domeniu de studii şi îmi aduc aminte că oscilam între filologie şi istorie. Mi se pare că oricare ar fi fost opţiunea mea atunci, întâlnirea cu filosofia nu ar mai fi avut loc niciodată. Nu cred că sunt unul dintre cei care ar fi avut tăria să o caute mai departe, să zicem ca profesor de română sau istorie într-un liceu oarecare. În acest moment a survenit însă ceea ce aş numi o tragere la sorţi, ceva de felul „cauzele mici produc efecte mari", prima dintr-o suită de întâmplări care mi-au marcat în mod hotărâtor viaţa. Nimeni nu bănuia că lista cu cei ce urmau să plece la Bucureşti nu va fi şi ultima. Şi totuşi, după câteva zile, a mai apărut una, cu oile mai bălţate, pe care figuram şi eu. În acest fel, adică doar prin jocul hazardului, am devenit student al Facultăţii de Filosofie din Bucureşti.

Cu greu s-ar putea imagina un contrast mai mare între aşteptări şi realitate decât acela pe care l-am trăit la începuturile studenţiei. Nu că aş fi avut reprezentări cât de cât clare de excelenţă filosofică şi ceea ce ar fi oferit pe atunci facultatea ar fi rămas prea mult în urma lor. Realitatea era mult mai dură. Filosofia, ca teorie pură, ca încercare de a formula răspunsuri la întrebări ce mi se păreau capitale din punct de vedere intelectual,

era pur şi simplu invizibilă. Ea lipsea cu desăvârşire. Trec peste faptul că multe discipline ale planului de învăţământ, după reforma de inspiraţie sovietică care tocmai avusese loc, nu erau de profil filosofic. (Se predau pe atunci, în afară de marxism-leninism şi economie politică marxistă, cursuri de istorie universală şi istorie a României, istoria literaturii, inclusiv a literaturii ruse, de psihologie pavlovistă, de matematică, fizică, chimie şi biologie. Cursurile de ştiinţe nu ar fi fost, desigur, nepotrivite dacă ar fi abordat profesional problematica fundamentelor acestor discipline, ceea ce ar fi putut reprezenta pentru studentul receptiv un mesaj filosofic implicit, cu totul neconvenţional. De fapt ele erau, de multe ori, simple completări de normă pentru profesori care ocupau poziţii periferice în facultăţile lor de profil.) Aşteptările studentului interesat de filosofie – un interes ce nu ar fi trebuit totuşi să surprindă într-o facultate ce continua totuşi să se numească *de filosofie* – se îndreptau în mod firesc spre cursurile de logică, de istoria filosofiei şi, într-o anumită măsură, spre cele de materialism dialectic şi istoric.

Despre cursul de logică voi spune doar că avea drept obiect logica aristotelică, care se predase până cu câţiva ani înainte în licee. Materia era, ca atare, neutră din punct de vedere ideologic. Este ceea ce părea să-l sperie însă pe titularul cursului care era pe atunci, în toamna lui 1951, singurul supravieţuitor din corpul profesoral al fostei Facultăţi de Litere şi Filosofie a Universităţii din Bucureşti. Referirile repetate la concepţia materialist-dialectică asupra logicii, cu deosebire la distincţia dintre logica formală şi aşa-numita „logică dialectică", precum şi exemplele penibile în care apăreau tot timpul muncitori, membri de partid, utemişti etc. nu i se păreau suficiente acestui om ce purta povara unui trecut nemarxist şi trăia sub teroarea gândului că-şi va pierde postul şi în acest fel pâinea pe care o aducea familiei sale. El dorea să dea semne cât mai clare ale disponibilităţii sale de a coopera cu noile autorităţi. Aşa că mai multe lecţii la rând a prezentat noua scriere a lui Stalin, *Marxismul şi problemele*

linguisticii. Relaţia acesteia cu logica formală părea să scape tuturor, inclusiv profesorului!

Fără îndoială că speranţele începătorului de a se întâlni cu filosofia erau legate în primul rând de cursurile de istorie a filosofiei. Aici prezentarea şi discuţia ideilor „erorilor gândirii", de la Platon la Hegel, părea de neocolit. Este ceea ce era îndreptăţit să creadă doar cel ce ignora istoriografia sovietică a filosofiei. Aceasta probase că un asemenea inconvenient putea să fie foarte bine evitat. Din perspectiva pe care o presupunea ea, teoriile filosofice, ca parte a suprastructurii ideologice, nu erau nimic altceva decât o expresie, între altele, a intereselor de clasă şi a confruntării acestor interese. Lucrurile păreau surprinzător de simple: ideile materialiste şi dialectice exprimau poziţia claselor numite „progresiste", iar cele idealiste şi metafizice (adică *antidialectice*, potrivit sensului dat de Engels termenului *metafizică*) oglindeau interesele forţelor sociale calificate drept „reacţionare". Pentru a înţelege ce se întâmplă în filosofie se cerea, aşadar, să fie cunoscută istoria economică, socială şi politică, o istorie centrată, bineînţeles, pe teza luptei de clasă. Scrisă în acest fel istoria trebuia să ofere cheia pentru înţelegerea semnificaţiei fiecărei poziţii filosofice. Era o schemă ce-l punea din capul locului pe profesor la adăpost de multe complicaţii. Profesorii noştri de atunci o urmau cu stricteţe. Ei consacrau o bună parte a lecţiilor expunerii aşa-numitor „condiţii social-istorice". Odată făcută această treabă, restul mergea oarecum de la sine. Textele filosofilor erau citite în primul rând pentru a desprinde elemente de gândire materialistă şi dialectică, respectiv idealistă şi metafizică. Era fixată astfel orientarea şi semnificaţia unei poziţii filosofice. Pe baza acelui inventar al temelor şi tezelor materialismului dialectic şi istoric, pe care-l oferea capitolul atribuit lui Stalin din celebra *Istorie a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice*, fiecare gânditor primea, pentru a spune aşa, un chestionar de întrebări la care trebuia să răspundă, un chestionar ce începea întotdeauna cu binecunoscuta „problemă fundamen-

tală a filosofiei". Tot ce avea de făcut istoricul filosofiei era să identifice răspunsurile şi să facă apoi bilanţul, adunând şi scăzând puncte, explicând apoi meritele şi scăderile ce rezultau prin poziţia de clasă a filosofului. Că ar exista idei filosofic semnificative ce nu pot fi surprinse prin aplicarea acestei scheme era un fapt asupra căruia nimeni nu ar fi îndrăznit să atragă atenţia. Căci o eroare de ordin filosofic era pe atunci întotdeauna o eroare ideologică, unei erori ideologice i se atribuia de obicei o semnificaţie politică directă, iar ceea ce era socotit greşit din punct de vedere politic era calificat drept „duşmănos" şi trebuia sancţionat ca atare. Şi încă ceva. Un „filosof premarxist" se bucura de cea mai înaltă apreciere dacă bilanţul evaluării ideilor sale prin această grilă conducea la concluzia că el s-a apropiat de materialismul dialectic. Aşa-numiţii „democraţi revoluţionari" din secolul al XIX-lea, bineînţeles în primul rând cei ruşi, erau situaţi pe cea mai înaltă treaptă a acestei scări. În cursurile pe care le urmam li se acorda un spaţiu considerabil mai mare decât lui Kant sau lui Hegel! În cazul unui gânditor calificat drept idealist, dar cu contribuţii importante la dezvoltarea dialecticii – era cazul lui Hegel – intervenea o aritmetică a adunării punctelor pozitive şi a scăderii celor negative. Ceea ce nu ni s-a explicat niciodată era dacă teoriile acelor filosofi care ieşeau în pierdere pe toată linia la capătul acestor evaluări mai meritau a fi discutate şi din alte raţiuni decât aceea de a le combate, arătând la ce concluzii sociale şi politice nefaste şi condamnabile pot conduce ele.

Cât priveşte cursurile de materialism dialectic şi istoric, nu numai cadrul, dar şi conţinutul lor era pe deplin fixat prin scrierea amintită a lui Stalin, socotită pe atunci o culme de nedepăşit a gândirii filosofice. Ceea ce crea însă o dificultate pentru profesorii ce ne predau diferitele lecţii ale acestui curs nu era banalitatea deplină a consideraţiilor pe care le conţinea breviarul filosofic stalinist, consideraţii ce nu depăşeau de regulă orizontul gândirii comune, ci faptul că textul de referinţă nu depăşea vreo zece pagini, în timp ce doar partea de materialism dialectic a cursului

se întindea pe trei semestre! Componenta pretins teoretică sau filosofică a unei lecţii ce urma să fie predată pe durata a patru sau şase ore – consideraţii despre conexiunea universală, despre mişcare şi dezvoltare, despre materialitatea şi cognoscibilitatea lumii – era epuizată în câteva minute. Căci cine ar fi îndrăznit să comenteze în mod cât de cât independent formulările lui Stalin! Ce rămânea de făcut în restul timpului? Deoarece consideraţii de principiu păreau cu totul nerecomandabile, nu rămâneau decât ilustrările, exemplele. Se proceda potrivit unui tipic a cărui obsedantă repetare nu scăpa în cele din urmă nici studentului celui mai puţin isteţ. Se începea cu ilustrări din ştiinţă, urmându-se şi aici o anumită ordine – matematică, ştiinţe fizico-chimice, ştiinţe biologice – şi se continua apoi cu exemple din istorie, cu referire îndeosebi la sfera economică şi socială. Propunerea unor exemple personale constituia o iniţiativă curajoasă, dar şi riscantă. Aşa cum mi-am dat seama mai târziu, foarte puţini erau profesorii care şi-o asumau în anii cincizeci. Una din preocupările celor prudenţi şi fără veleităţi era să-şi îmbogăţească portofoliul de exemple, pe care le culegeau din diferite broşuri şi expuneri oficiale. Cea mai mare parte a fiecărei lecţii era consacrată însă examinării însemnătăţii tezelor filosofice pentru „elaborarea şi fundamentarea teoretică a politicii partidului clasei muncitoare". Se începea cu Partidul Comunist Sovietic. Se continua cu celelalte partide numite „frăţeşti", pentru a se încheia cu referiri la Partidul Muncitoresc Român. Naivii mai puteau pe atunci să creadă că deciziile politice se iau pornind de la consideraţii de ordin principial. Regulile jocului cereau însă ca toată lumea să afirme acest lucru. Politica partidelor comuniste se cerea justificată nu numai ca salutară, ci şi drept „ştiinţifică", adică bazată pe cunoaşterea unor legi de cel mai înalt nivel de generalitate pe care le-ar fi dezvăluit materialismul dialectic şi istoric. Pe durata celei mai mari părţi a unei lecţii de filosofie erau prezentate, aşadar, documentele politice oficiale, începând cu cele ale ultimelor congrese şi ale frecventelor plenare. Parcă îi vedeai pe

conducătorii politici adânciţi în studiul lucrărilor de căpătâi ale filosofiei marxist-leniniste şi al datelor privitoare la realităţile sociale pentru a stabili pe această bază orientările şi deciziile cuprinse în aceste documente. Impresia ce se cerea transmisă era că ei procedează asemenea arhitecţilor şi constructorilor. Erau de altfel metafore insistent invocate. Şi cum în analizele şi concluziile lor ei păreau să se sprijine, fără discriminare, pe toate tezele materialismului dialectic şi istoric, aceleaşi documente politice erau reluate, cu unele variaţii şi dozări, lecţie de lecţie! Meniul pe care îl ofereau cursurile şi seminariile era completat cu studiul unei bibliografii ce trebuia să fie neapărat conspectată. Locul principal în această bibliografie îl ocupau lucrările lui Stalin, într-o măsură mai mică cele ale lui Lenin, precum şi textele politice ale zilei. Scrieri ale lui Engels şi mai ales ale lui Marx erau recomandate într-o mai mică măsură şi figurau de multe ori în aşa-numita „bibliografie facultativă". Cei ce dădeau directivele erau probabil conştienţi că oameni cu standarde intelectuale minime, care au citit ceva din Marx, vor fi mai puţin încântaţi de textele lui Stalin şi de maculatura curentă. Acesta era, aşadar, tipul de exerciţii mintale propuse zi de zi studentului unicei facultăţi de filosofie din ţară din acei ani. Din punctul de vedere al efectelor lor în aplatizarea şi sterilizarea gândirii, asemenea exerciţii nu erau departe de cele descrise în utopiile negative ale secolului nostru.

Nu pretind că aş fi văzut tocmai aşa lucrurile pe vremea studenţiei mele. Aceste rememorări poartă, desigur, pecetea unui fel de a gândi pe care l-am câştigat cu timpul. Sigur este însă că eram profund dezamăgit. Cititorul care a fost scutit de asemenea experienţe se va întreba, în mod firesc, cum suportam noi, studenţii, acest regim. Am încercat mai târziu şi încerc şi astăzi să-mi dau seama ce gândeau şi ce simţeau pe atunci colegii mei. Prima observaţie ce se impune este că unii dintre ei nu ajunseseră în facultate mânaţi de interese de ordin intelectual. Nu puţini erau destinaţi pe temeiul datelor personale să formeze coloana

vertebrală a „noii intelectualităţi". Ei fuseseră îndrumaţi să urmeze această facultate şi sperau să facă o carieră politică. Alţii, poate cei mai mulţi, tineri lipsiţi de ambiţii intelectuale, preferaseră filosofia pur şi simplu datorită accesului facil: locuri multe, candidaţi puţini. Presupun că ei, ca şi cei din prima categorie, au fost încântaţi să constate ce uşor şi ce bine se descurcau într-un domeniu de preocupări ce deţinea o veche reputaţie de obscuritate şi dificultate. Citind textele lui Stalin sau *Materialism şi empiriocriticism* a lui Lenin, ei erau conduşi la concluzia, desigur flatantă, că „filosofia" le este cu totul la îndemână. Mai erau în facultate, nu aşa de puţini cum s-ar putea crede, şi tineri cu bune aptitudini mintale, formaţi într-un liceu încă performant, cu real entuziasm pentru lumea ideilor. Oricât de dornici ar fi fost să se amăgească, ei trebuiau să recunoască cu timpul că toate aşteptările lor au fost înşelate. O rază de speranţă ar fi existat, desigur, dacă cel puţin uneori, prin pojghiţa adaptării la un ritual pe deplin conformist, ar fi răzbătut şi semne ale unei gândiri vii şi ale unei culturi autentice. Ar fi fost tot atâtea îndemnuri de a rezista tăvălugului nivelator. În mod firesc, asemenea semne erau aşteptate din partea profesorilor. Ele lipseau însă aproape cu desăvârşire în anii studiilor mele. Carierişti inteligenţi şi fără scrupule, oameni cumsecade, dar fără profil intelectual şi prea mulţi din cei lipsiţi de o pregătire elementară, nu numai filosofică, ci şi generală, mult sub nivelul studenţilor mai înzestraţi, aşadar oameni din multe puncte de vedere foarte diferiţi, formau până la urmă un front comun. Nu numai că nu încurajau gândirea critică a studenţilor, dar căutau de regulă adăpost în formule de autoritate, sugerând că nu au obligaţia să întemeieze ceea ce afirmă. Îmi aduc aminte că întrebări destul de conformiste, puse asistentului ce conducea un seminar de filosofie, primeau răspunsuri pe deplin ridicole: „Vă voi răspunde săptămâna viitoare, după ce voi cunoaşte punctul de vedere al catedrei". Ambianţa era, aşadar, una din cele mai apăsătoare şi descurajatoare. De ce nu au părăsit facultatea cei ce veniseră aici cu speranţa de a fi iniţiaţi în

filosofie? Dincolo de inerţiile şi ezitările unuia sau ale altuia un lucru era clar: puteai fi eliminat din facultate (ceea ce li s-a şi întâmplat multor studenţi în acei ani), dar, atât timp cât erai apreciat drept cât de cât capabil de studiu, nu puteai să o părăseşti de bună voie fără a te expune unor riscuri greu de calculat. Căci a lăsa în mod clar să se înţeleagă că ceea ce oferă facultatea nu te satisface reprezenta deja un act cu o semnificaţie politică lipsită de echivoc.

*

* *

Am ajuns destul de repede la concluzia că nici învăţământul oferit în facultate şi nici lecturile filosofice permise în acei ani nu îmi pot oferi surprize majore. Cenzura deosebit de strictă a gândirii – nu numai ideile, dar şi exprimările trebuiau supravegheate cu pedanterie talmudică, iar seminariile, consultaţiile cvasiobligatorii, pentru a nu mai vorbi de nenumăratele şi prelungitele şedinţe ne învăţau zi de zi să o facem – era întregită de cenuşiul vieţii cotidiene, în cazul meu şi de lipsa unor experienţe personale semnificative. Nu am simţit nimic din entuziasmul, beţia vieţii şi romantismul vieţii studenţeşti, atât de des invocate de cei din alte generaţii. O viaţă de internat aş zice, prelungită însă peste vârsta la care ea mai are încă un sens şi poate fi relativ uşor suportată. Aşteptam, aşadar, cu nerăbdare ca acest episod să se sfârşească. Şi nu fiindcă la capătul lui aş fi întrezărit ceva deosebit. Cu datele mele personale, tot ce puteam în mod rezonabil spera era o poziţie de profesor secundar cu destule îndatoriri neplăcute care erau inseparabile de predarea aşa-numitor „discipline sociale”. Nu îmi făceam nici un fel de iluzii în această privinţă. Nu mă îndoiesc că aş fi mers acolo unde aş fi fost repartizat, chiar şi într-un loc „uitat de Dumnezeu”. Căci nu cred că aş fi avut curajul şi încrederea în mine atât de necesare pentru a înota împotriva curentului, adică pentru a lua totul de la

capăt. Trebuie să recunosc că eram foarte timorat. Părăsind facultatea speram totuşi să câştig un minimum de independenţă materială şi să mă eliberez de un regim de obligaţii pe care, cu trecerea timpului, îl resimţeam tot mai constrângător şi mai greu de îndurat. În toamna anului 1955 am avut parte poate de cea mai mare surpriză a vieţii mele, chiar dacă nu am putut aprecia atunci multe din consecinţele a ceea ce s-a întâmplat: am fost repartizat, ca preparator, la catedra de filosofie a Universităţii Bucureşti. Întâmplarea nu mi-am putut-o explica nici atunci, nici mai târziu. Acum câţiva ani, am cunoscut însă o persoană care ocupase în acei ani o funcţie însemnată în aparatul de partid, în acel sector de care ţinea şi predarea disciplinelor cu caracter ideologic. Îşi amintea numele meu şi mi-a relatat că tocmai în acel an venise o dispoziţie de la nivelul cel mai înalt în sensul că prioritatea în selecţia pentru învăţământul universitar să fie acordată criteriilor profesionale. Nici măcar această informaţie nu explica însă totul. Avusesem în facultate note bune, dar nu eram printre liderii recunoscuţi ai anului. Eram prea timid, lipsit de aplomb, stângaci şi rezervat. A fost, prin urmare, din nou o întâmplare. Sigur mi se pare însă faptul că o altă repartiţie, cea care ar fi fost de aşteptat, ar fi însemnat pentru mine anularea perspectivei unei cariere profesionale în filosofie. Căci presupun că nu aş fi rezistat presiunii unor ambianţe încă mai represive şi ostile oricăror aspiraţii de ordin intelectual şi aş fi fost lipsit de unele oportunităţi pe care poziţia nesperată în care am ajuns mi le-a oferit.

Cum se prezenta viaţa unui începător într-o catedră de filosofie mai răsărită, cum era cea a universităţii bucureştene în anii cincizeci? Unele lucruri îmi apar retrospectiv drept importante. Mai întâi, cei situaţi pe treptele de jos ale ierarhiei didactice, cel puţin atâta vreme cât nu se angajau în alte activităţi pentru a câştiga bani şi nu erau solicitaţi în mod deosebit de obligaţii de ordin politic, aveau mult, foarte mult timp liber. Un timp de a cărui folosire nu trebuiau să dea socoteală. Contrastul cu regimul vieţii studenţeşti era, din acest punct de vedere,

deosebit de accentuat. Mai târziu, m-am gândit, adesea, cu regret, cum ar fi putut fi folosit acest timp de către un tânăr motivat, care ar fi beneficiat de un minimum de pregătire şi orientare profesională, de îndrumarea necesară şi de un acces neîngrădit la literatura de specialitate. Fără îndoială că toate acestea mi-au lipsit. Mai mult, studenţia m-a înzestrat cu proaste deprinderi, mi-a îngustat în mod fatal orizontul şi, mai ales, m-a învăţat să mă autocenzurez, retezându-mi astfel multe aptitudini virtuale de gândire mai independentă. Şi totuşi timpul liber exista şi el însemna mult pentru cineva care avea pasiunea studiului şi era, mai departe, în căutarea filosofiei. Mi se pare interesant de menţionat că, în anii studenţiei mele, singurul contact posibil cu textele clasicilor filosofiei era oferit de o colecţie intitulată *Texte filosofice alese*, o colecţie editată de Institutul de filosofie al Academiei. (Este o informaţie ce l-ar putea surprinde pe cititorul care nu a trăit acele vremuri. În loc de orice explicaţii, voi relata doar o experienţă personală. În anul al treilea de studii am putut împrumuta, de la o cunoştinţă bucureşteană pe linie de familie, un exemplar al primei traduceri româneşti a *Criticii raţiunii pure*, datorată lui Traian Brăileanu. Am adus cartea la cămin. O ţineam ascunsă şi o arătam doar colegilor pe care-i socoteam demni de încredere. Încercările de a citi ceva din ea au luat repede sfârşit. Nu înţelegeam nimic.) Reţin titlurile unora din aceste culegeri de texte şi păstrez până astăzi câteva dintre ele: *Primii materialişti greci*, *Aristotel*, *Descartes*, *Bacon-Morus-Hobbes-Locke*, *Materialiştii francezi din secolul al XVIII-lea*, *Feuerbach*. Nu comentez grila de lectură pe care o ofereau amplele studii introductive la aceste volume. În definitiv, erai liber să sari peste ele, o dată ce-ţi dădeai seama că mai degrabă te prostesc decât te ajută. Adevărata problemă o constituia selecţia textelor. O selecţie făcută în mod riguros potrivit principiilor pe care le-am înfăţişat mai sus. Nu era vorba doar de alegerea unei anumite lucrări sau a anumitor capitole ale unei lucrări. Cititorul trebuia să fie ferit de tot ce putea fi apreciat drept nociv din punctul de vedere al ideologiei

staliniste, care a continuat să fie în România ideologia oficială mulţi ani după moartea lui Stalin, şi chiar în ciuda criticii aşa-numitului „cult al personalităţii lui Stalin". Zelul editorilor selecţiilor mergea atât de departe încât autorul era întrerupt chiar şi în mijlocul unei fraze. „Textele alese" erau, aşadar, presărate cu puncte. Mai încearcă să înţelegi ceva. Noua mea calitate de universitar oferea, între altele, un foarte râvnit permis la Biblioteca Academiei. Fără îndoială că şi acolo multe titluri erau, în acei ani, la „fondul secret", dar accesul era totuşi incomparabil mai mare. Starea mea de deplină dezorientare de atunci, ce mergea, totuşi, mână în mână cu interesul pentru studiu, o poate cel mai bine ilustra un prim proiect, pe care mi-l amintesc foarte bine. Pe deplin conştient că îmi lipsesc elementele de bază ale unei culturi filosofice, mi-am propus să-i citesc sistematic pe clasicii filosofiei, în ordine istorică. Orizontul de aşteptări al lecturii, oferit de ceea ce învăţasem în facultate, era însă deplorabil. Citeam fără o minimă familiarizare prealabilă cu mari teme ale filosofiei. Nu ştiam cui m-aş putea adresa pentru îndrumare. Cei din jurul meu nu mă puteau ajuta, iar pe cei ce aparţinuseră lumii filosofice de mai înainte nu-i cunoşteam şi nu îndrăzneam să-i caut. Munceam mult, dar simţeam că nu înaintez, că nu câştig ceva substanţial în ciuda conspectelor cuprinzătoare pe care le făceam pentru a-mi amăgi conştiinţa. Îmi aduc aminte că, începând cu grecii, m-am împotmolit la Platon. Multe dintre dialogurile lui nu-mi spuneau aproape nimic. Nu eram în nici un fel pregătit să le citesc. Am încercat apoi, făcând un salt în timp, să studiez *Logica* lui Hegel într-o traducere franceză. Această experienţă a fost încă şi mai descurajatoare. Nu găseam nici o trăsătură de unire între puţinul pe care îl reţineam din text şi reprezentarea pe care mi-o făcusem citind lucrări marxiste privitoare la Hegel, de pildă cele ale unor marxişti francezi contemporani. Ultima încercare, pe care mi-o amintesc bine, a fost cea făcută cu un autor al secolului nostru, Henri Bergson.

Aceste eşecuri deosebit de demoralizatoare nu se datorau – aşa cum văd lucrurile astăzi – doar lipsei unei bune introduceri în filosofie, a unei îndrumări calificate. Ele exprimau şi consecinţele catastrofale a ceea ce aş numi o „dublă contabilitate". Voi încerca să vorbesc despre ea fără menajamente. Am înţeles mai târziu că nu aveam şansa să citesc cu folos scrieri filosofice reprezentative atât timp cât nu mă eliberasem de cele mai proaste prejudecăţi. Or, întreaga mea activitate „profesională" de atunci era menită să le amplifice şi să le consolideze. Tinerii noi veniţi la catedră erau supuşi cu deosebire unui regim de dresaj laborios. Amintesc, mai întâi, seminariile cu studenţii, seminarii pregătite şi susţinute pe baza unor planuri şi a unei bibliografii impuse, un exerciţiu în care rigiditatea tezistă, sărăcia şi platitudinea ideilor erau întrecute doar de obligaţia umilitoare de a amesteca gândirea teoretică, câtă o fi fost ea, cu propaganda politică. Erau, apoi, discuţiile de lecţii în catedră. Nu exista încă, în acei ani, vreun curs tipărit de filosofie. (Primul dintre ele, la care îmi amintesc fără mândrie că am avut o mică colaborare, a apărut abia la începutul anilor '60.) Conducerea catedrei era ţinută să asigure un control strict al conţinutului predării. Soluţia găsită era: aceeaşi lecţie pentru toţi. Profesorii citeau lecţiile aprobate de catedră. Temele acestora erau repartizate – înainte de începerea anului universitar – profesorilor, conferenţiarilor şi lectorilor, cu termene stricte de predare a manuscriselor, erau apoi dactilografiate într-un număr mai mare de exemplare şi supuse discuţiei în şedinţe de catedră. Foarte des, aproape săptămânal, erau programate şedinţe în care se discutau manuscrise dactilografiate ale lecţiilor. Ritualul prevedea ca la început să fie invitaţi să-şi formuleze aprecierile şi observaţiile cei mai mici, în frunte cu preparatorii. Era un exerciţiu de dresaj mereu reluat al cărui ţel era obţinerea unei depline conformităţi cu anumite scheme. Conta drept principala verificare la care eram supuşi şi ne străduiam să obţinem performanţe satisfăcătoare. În ce mă priveşte, ştiam că joc un rol, că încerc să mă identific cu un personaj străin. Dar forma poate extremă de

siluire era rezervată în acei ani celor ce doreau să publice în domenii cum era cel al filosofiei. Era o lege nescrisă ca începătorilor să li se ofere regimul cel mai ingrat. Ei erau victimele preferate ale celor mai conformişti redactori ai publicaţiilor şi editurilor. Ceea ce îşi doreau aceştia erau texte ce îşi propuneau să dea o sancţiune filosofică politicii curente. Eram conştient de ceea ce se întâmpla; experienţele unor colegi mai dornici de afirmare mă avertizaseră. Am fost, aşadar, rezervat şi am rezistat tentaţiei, deosebit de puternică la acea vârstă, de a publica cu orice preţ. Nu mă pot lăuda însă că am scăpat nevătămat. Era şi greu pe atunci să eviţi acte socotite compromiţătoare într-o lume normală, în afară de cazul în care se accepta că eşti incapabil să pui pe hârtie câteva rânduri sau ai fi ştiut să mimezi convingător o asemenea incapacitate. În anul 1956, apăruse la catedra noastră un consilier sovietic. Era unul din acei oameni şterşi, chiar şi în lumea activiştilor, a căror singură şansă de supravieţuire şi de afirmare o reprezenta conformismul necondiţionat. Instituţional era un filosof, unul pe deplin reprezentativ pentru acea categorie de „filosofi" a căror viziune asupra problemelor profesionale era structurată de ultimele articole de fond ce relevau dimensiunile filosofice ale documentelor politice recente. Îndrumătorul nostru nu ţinea nici lecţii, nici conferinţe. Constrâns să mimeze o oarecare activitate, hotărâse să discute cu fiecare membru al catedrei schiţa lucrării sale de cercetare. (Cu rare excepţii, persoanele ce populau pe atunci catedrele de filosofie şi alte catedre numite de „ştiinţe sociale" erau departe de a avea pregătirea necesară pentru a întreprinde o cercetare. Pe de altă parte, cercetarea nu era nici posibilă şi nici necesară în domenii în care totul era ştiut şi stabilit dinainte. O dată ce obligaţiile de cercetare făceau însă parte din norma tuturor universitarilor, exista un acord tacit cu privire la necesitatea de a se crea impresia că se face cercetare). Mi-a venit şi mie rândul să mă înfăţişez în faţa consilierului. Este aici momentul să fac o precizare. Ca şi alţi tineri din generaţia mea, mă orientasem spre

ceea ce s-ar numi astăzi *filosofie teoretică.* O asemenea orientare oferea şansa de a te ţine mai departe de problematica socială şi politică. Alegeam, aşadar, teme cât mai abstracte cu putinţă. În profilul tematic al materialismului dialectic, acestea erau cele ale teoriei cunoaşterii şi ale categoriilor dialecticii. Nu era o strategie cât de cât originală. Mi-am dat seama mai târziu că ea a fost practicată în toate ţările blocului sovietic de cei care doreau să-şi amenajeze un spaţiu de preocupări pus mai la adăpost de consecinţele unei subordonări totale nevoilor propagandei politice curente. Probabil că experimentatului nostru consilier această strategie îi era bine cunoscută şi fusese învăţat s-o contracareze. Cert este că discuţia noastră mi-a prilejuit o experienţă de neuitat. Alesesem ca temă categoriile esenţă şi fenomen. M-am gândit că o asemenea temă îmi oferea posibilitatea de a mă refugia în labirintul abstracţiilor hegeliene şi de a mă cufunda în subtilităţile analizelor teoretice din primele capitole ale *Capitalului* lui Marx, o perspectivă pe atunci extrem de atrăgătoare. Am încercat, aşadar, să-i prezint mentorului nostru din oficiu, este adevărat, cu ezitări şi multă stângăcie, unele consideraţii de acest fel. Nu m-a ascultat mult timp, iar replica lui a avut efectul unui duş foarte rece. Dialectica esenţei şi fenomenului – mi-a spus el – este pe deplin clarificată prin formula lui Lenin: „esenţa se fenomenalizează, iar fenomenul se esenţializează". Chestiunile de ordin teoretic au fost, prin urmare, rezolvate. Ceea ce mi-ar rămâne de făcut mie ar fi să examinez modul cum se exprimă această corelaţie dialectică în analizele întreprinse de documentele Congreselor XX, VIII şi III (?!). Pentru a se înţelege despre ce era vorba, voi spune că eram în anul 1957. Congresul XX era cel al Partidului Sovietic. Congresul VIII – al Partidului Comunist Chinez, iar Congresul III – al Partidului Muncitoresc Român. Ideea mea, o idee pentru care crezusem că mă pot felicita, se dovedise, aşadar, surprinzător de proastă. Şi lucrurile nu s-au sfârşit aici. Nu îmi mai amintesc pe ce căi, cei din redacţia de filosofie a Editurii Politice au aflat de această temă a mea şi mi-au propus să scriu o broşură destinată

publicului mai larg, o mică lucrare de popularizare a filosofiei marxiste, după tiparele de atunci. Nu am bănuit, atunci când am acceptat, că rezultatul va fi înfăptuirea, cel puţin în linii mari, a intenţiei perspicacelui nostru consilier. Congresele nu au fost poate cele menţionate de el, dar ceea ce a ieşit până la urmă mi s-a părut, încă pe atunci, jalnic şi umilitor. Chiar dacă, datorită nepriċeperii mele evidente, contribuţia redacţiei la comentariul politic a fost considerabilă, mi-e ruşine şi astăzi că am semnat acel text. După această experienţă, nu am dorit câţiva ani să mai public ceva. Inactivitatea mea relativă în această direcţie, în perioada care a precedat relaxarea ideologică de după 1965, m-a ferit de multe alte rele. Nu pot decât să-i invidiez pe cei care au debutat mai târziu, într-un climat incomparabil mai tolerant.

După începuturi marcate de dezorientare, de tatonări nereuşite şi de umilinţe, sfârşitul anilor '50 şi începutul anilor '60 au fost pentru mine un fragment de viaţă trăit sub semnul apatiei şi al descurajării. În anii studenţiei şi în primii ani de activitate la catedră, nu avusesem mari probleme cu mine însumi. Speram că printr-un efort prelungit de familiarizare cu un domeniu de preocupări filosofice, voi reuşi cu timpul nu numai să-i pot învăţa ceva pe alţii, dar şi să pot lucra relativ mai independent. Aceste speranţe nu se împliniseră. Or, atâta timp cât nu ai atins nivelul la care reuşeşti să faci lecturi în lumina unor întrebări, aşteptări şi nedumeriri personale, doar ambiţia de a te instrui şi de a te forma nu te poate susţine la nesfârşit. Eforturi relativ îndelungate şi reluate în diferite direcţii ce nu sunt multă vreme răsplătite de sentimentul că începi să înţelegi anumite lucruri, că le înţelegi tot mai bine, de senzaţia că progresezi, că libertatea proprie de mişcare creşte şi iniţiativele personale capătă tot mai mult relief, chiar şi atunci când ai bume temeiuri pentru a acuza împrejurări exterioare sub multe aspecte nefavorabile, vor duce inevitabil la instalarea îndoielii în propriile capacităţi. Şi, pe măsură ce se instalează o asemenea îndoială, scade şi motivaţia. Este ceea ce mi s-a întâmplat mie. Ajunsesem să trăiesc de la o zi la alta. Îmi

îndeplineam relativ mecanic obligaţiile şi încercam să-mi atenuez insatisfacţia acută şi senzaţia de gol interior citind multă literatură, ascultând muzică, frecventând spectacole. La accentuarea acestei stări de spirit, de care îmi aduc aminte şi astăzi cu strângere de inimă, a contribuit şi transferul nedorit de mine de la Universitate la Institutul de Medicină din Bucureşti. Trăiam în felul meu alienarea, o temă mult discutată pe atunci în cercurile intelectuale marxiste şi neomarxiste din Occident. Căci mă simţeam constrâns şi nefericit în activităţile mele profesionale şi bine doar în cele cărora le consacram timpul liber. Am început doctoratul (pe atunci se numea *aspirantură*) fără să am în vedere o temă bine conturată şi să urmăresc vreo idee anume. Trebuiau promovate, mai întâi, un număr de examene, care se deosebeau de cele din anii studenţiei mai mult prin întinderea considerabil mai mare a materiei. Pregătirea şi susţinerea lor îmi dădea sentimentul amăgitor că fac totuşi ceva. După experienţele de până atunci cu scrisul, mă gândeam cu neplăcere că va trebui într-o bună zi să scriu o teză.

Eram într-o stare sufletească ce oscila între deprimare şi apatie atunci când s-au întrevăzut primele semne ale distanţării oficialităţilor faţă de ortodoxia ideologică de tip sovietic şi ale deschiderii spre cultura occidentală. Procesul a început prin 1965 şi a continuat, cu accentuarea acestor tendinţe, aşa cum am resimţit eu lucrurile, până în vara anului 1971. Schimbarea s-a făcut repede simţită în mediul în care trăiam. S-a putut observa că autorităţile care exercitau controlul ideologic nu mai puneau preţ pe grila *diamat*-ului. Nu mai erau invocate acele scheme ce stabileau sfera problemelor filosofice legitime, ierarhia lor şi ofereau soluţiile consacrate drept „ştiinţifice", blocând astfel orice mişcare şi iniţiativă. Mesajul de sus era, desigur, vag: condamnarea „dogmatismului" şi îndemnul la „elaborarea creatoare a teoriei marxiste". Cine să stabilească însă dacă o iniţiativă sau alta era sau nu în spiritul acestor obiective, cel puţin atât timp cât ea nu conţinea un mesaj politic evident inacceptabil. Elementele cele

mai neinstruite şi rău-voitoare din aparatul oficial nu erau în nici un fel pregătite să o facă. De îndată ce vechea grilă atât de accesibilă nu mai putea fi aplicată, vechii cerberi ideologici nu mai ştiau cum să procedeze. Le lipsea linia clară de până atunci, erau timoraţi şi stăteau în espectativă. Reprezentanţii fracţiunii intelectuale din instituţiile cu răspunderi în îndrumarea ideologică, o fracţiune ce se întărise şi prinsese curaj, sprijinea desprinderea de vechile scheme fără să se arate preocupată de trasarea unor noi graniţe şi criterii. Evoluţiile cele mai rapide, cele ce solicitau interesul unei audienţe mai largi, aveau loc în lumea literelor şi artelor, iar atenţia oficialităţilor era îndreptată cu precădere în această direcţie. Şi de altfel cine ar fi putut stabili, cu deosebire în sfere mai abstracte şi relativ pretenţioase din punct de vedere tehnic ale filosofiei, până unde se poate vorbi de o dezvoltare a principiilor filosofiei marxiste şi unde începe abaterea de la aceste principii sau chiar părăsirea lor?

Mie mi-a trebuit mai mult timp decât multor altora pentru a înţelege noua situaţie care se crease şi posibilităţile pe care le oferea. Libertatea de mişcare era esenţială, dar nu şi suficientă. Trebuia să prinzi un fir, să găseşti calea pe care ai putea ieşi dintr-o lume în care refuzul gândirii autentice începuse să se amestece cu năclăiala confuziei. Pentru mine luminiţa de la capătul tunelului a reprezentat-o contactul cu epistemologia genetică a lui Jean Piaget. Multe restricţii din regimul marilor biblioteci căzuseră, iar unele dintre cărţile sale deveniseră accesibile. Dădeam târcoale acestei literaturi, care se înfăţişa, în orizontul meu de atunci, drept cuvântul nou în teoria cunoaşterii. Îmi aduc bine aminte că, prin 1967, un fost coleg de facultate, care lucra la o editură, mi-a împrumutat noua carte a lui Piaget, *Biologie et conaissance*. Pentru mine a fost lectura potrivită făcută în momentul potrivit. Mi-a adus, îndrăznesc să invoc o celebră exprimare a lui Kant, „multă lumină”. Pentru prima dată am avut sentimentul încurajator că mă pot familiariza temeinic cu un sistem de gândire, că mă mişc în voie în el, că pot mânui liber

concepte, stabili corelaţii, integra şi explica fapte şi experienţe familiare. Şi nu mi-a fost greu să găsesc o formulă care să situeze teoria lui Piaget cu privire la construcţia simultană a subiectului şi obiectului cunoaşterii în dezvoltarea mintală a individului într-o interpretare liberă, poate sub anumite aspecte arbitrară, a dialecticii înţeleasă în spiritul operei de tinereţe a lui Marx. Întâmplarea, o întâmplare pe care o percep retrospectiv drept fericită, a făcut ca tocmai atunci să mă pot întoarce la catedra de filosofie a Universităţii, preluând cursul de teoria cunoaşterii pentru studenţii Facultăţii de Filosofie. Acest curs, aşa cum l-am prezentat, în versiuni continuu revizuite, până în 1972, anul plecării în Germania, a fost în esenţă un curs de epistemologie genetică, integrat unei perspective filosofice generale de inspiraţie dialectică. Una dintre variantele lui, publicată în 1969, indică bine punctul în care mă găseam. Teza de doctorat a încetat acum, şi ea, să fie o neplăcută şi împovărătoare obligaţie de serviciu, mereu amânată. Studiul adâncit al scrierilor lui Piaget şi al unei literaturi complementare mi-a fixat atenţia asupra problematicii disctincţiei dintre forma şi conţinutul cunoaşterii, o distincţie ce primeşte contururi în epistemologia genetică, în termenii dihotomiei cunoaştere/experienţă logico-matematică – cunoaştere/experienţă fizică. Pe măsură ce relaţia dintre cadre *a priori* ale experienţei şi conţinutul experienţei a devenit pentru mine o temă, am fost în măsură să văd multe lucruri din această perspectivă. M-am apropiat, bunăoară, de Kant şi am găsit, pentru prima dată, o grilă de lectură a *Criticii raţiunii pure*. Am scris până la urmă o teză de doctorat consacrată distincţiei şi corelaţiei dintre necesitatea logică şi necesitatea fizică. Eram, atunci, foarte mulţumit de această lucrare. Scăpasem de vechile complexe şi temeri, viaţa mea profesională căpătase un sens şi o perspectivă. Eram plin de entuziasm şi cred că transmiteam ceva din această stare de spirit şi studenţilor mei. Atmosfera din facultate, îndeosebi din catedră, ca şi atmosfera generală din acei ani, mă susţinea şi mă încuraja. Scriam şi publicam mult. Presupun că am

fost, în România acelor ani, cel mai activ popularizator şi comentator al epistemologiei genetice. Trăiam un sentiment, pe care înclin să-l socotesc astăzi disproporţionat, al noutăţii şi însemnătăţii a ceea ce făceam. Comparaţiile cu ceea ce se publica pe atunci la noi, în domeniul filosofiei teoretice, erau flatante, iar alte standarde, mai pretenţioase, nu-mi erau încă accesibile. Primele îndoieli mi-au fost prilejuite de participarea la Congresul internaţional de logică şi filosofia ştiinţei, care a avut loc, în toamna anului 1971, la Bucureşti. Eram atunci în pragul unei experienţe care va marca, în mod decisiv, activitatea mea de mai târziu.

*

* *

Fundaţia Alexander von Humboldt este o instituţie unică în lumea de astăzi. Ea acordă burse de cercetare în toate domeniile în care Germania posedă un potenţial ştiinţific, pentru tineri doctori în ştiinţe care nu au împlinit vârsta de patruzeci de ani. Bursele se atribuie la propunerea unor comisii formate din cercetători germani consacraţi, pe baza unui proiect de cercetare şi a recomandării pe care o pot oferi lucrările candidaţilor. Mai multe elemente singularizează bursele Humboldt. Mai întâi, accesul fără discriminări a candidaţilor din toate ţările lumii. În al doilea rând, preocuparea pentru o evaluare diferenţiată a candidaţilor, ţinând seama şi de posibilităţile de formare pe care le ofereau, într-un domeniu sau altul, condiţiile şi tradiţiile de cercetare din diferite ţări. Conducerea fundaţiei era, bunăoară, pe deplin conştientă ce putea însemna pentru cariera unui tânăr cercetător în disciplinele umaniste din ţările comuniste, ca şi pentru favorizarea circulaţiei ideilor în aceste ţări, un contact mai prelungit în mediul profesional occidental. De aceea comisia de selecţie căuta să descopere în dosarele acestor tineri indicaţii ale aptitudinilor şi motivaţiei pentru cercetare, fără să pretindă

performanţe la nivelul celor cerute candidaţilor care beneficiaseră de şansa de a se forma într-un climat profesional autentic. O asemenea strategie în selecţie, care mizează mult nu numai pe garanţiile oferite de realizări anterioare, ci şi pe evaluarea perspectivelor candidaţilor de a progresa într-o ambianţă stimulatoare sub toate aspectele, nu este, desigur, lipsită de riscuri. Fundaţia a preferat însă alegeri făcute pe criterii nu întotdeauna asiguratoare, ceea ce a putut duce şi la acordarea sprijinului unor persoane care nu au confirmat, excluderi din capul locului a celor cu performanţe mai puţin convingătoare, dar capabili şi dornici să profite de şansa ce li se oferă. *Die Rechnung ging auf*. Cunosc destule cazuri care mă îndreptăţesc să cred că această strategie a dat roade. Ca maximă de înţelepciune practică, principiul „mai bine să sprijini pe unul care nu va confirma decât să rişti să refuzi sprijinul unuia pentru care acesta poate însemna foarte mult” mi se pare simetric cu principiul „mai bine să laşi nepedepsit un om vinovat decât să ajungi să-l condamni pe unul nevinovat”. În acelaşi spirit al construcţiei relaţiei cu bursierii pe temelia unei depline încrederi se situează renunţarea la proceduri strict reglementate de supraveghere şi control a activităţii şi prestaţiilor lor. Bilanţul se face într-o perspectivă largă, considerând cariera foştilor bursieri în ansamblul ei. Fundaţia păstrează contactul cu cei care i-au fost bursieri şi le sprijină proiectele profesionale, în limitele posibilităţilor de care dispune, de-a lungul întregii lor cariere. Foştii bursieri Humboldt sunt membri ai unei mari familii cu părinţi comuni. Fundaţia îi tratează pe toţi cu încredere şi tact, fără a se grăbi să tragă concluzii definitive.

Am fost tot timpul conştient cât de mult a însemnat pentru mine bursa Humboldt şi-mi dau seama în ce măsură viaţa mea a stat şi în punctul de bifurcaţie pe care l-a reprezentat stagiul prilejuit de această bursă, sub semnul întâmplării. Căci nu am făcut prea mult pentru a o obţine şi era cât pe-aci să o pierd. În anul 1970, nu ştiam nici măcar de existenţa Fundaţiei Alexander von Humboldt. Nesocotind acea prevedere a regulamentului

Fundaţiei potrivit căreia pot candida la burse numai persoane cu titlu individual, autorităţile române selecţionau ele candidaţi şi supravegheau apoi toate demersurile acestora pentru obţinerea bursei. Am fost propus de facultate şi, beneficiind de regimul mai tolerant al acelei perioade, am primit destul de repede aprobarea de a-mi înainta dosarul. În vara anului 1971, am fost înştiinţat că mi s-a acordat bursa pe durata de un an. Dacă mă gândesc că proiectul meu de cercetare era centrat pe problematica epistemologiei genetice, o orientare aproape necunoscută universitarilor germani cu preocupări epistemologice, care se orientau după modelele oferite de filosofia analitică anglo-saxonă, mă mir şi astăzi că am obţinut bursa. Chiar şi alegerea drept îndrumător a profesorului Wolfgang Stegmüller din München a fost în mare măsură rodul întâmplării. Eram departe de a bănui că seminarul lui, pe atunci *Seminarul filosofic II* al Universităţii Ludwig-Maximilian din München, reprezenta în Germania centrul necontestat al filosofiei analitice. Pur şi simplu s-a întâmplat ca o carte a lui Stegmüller să ajungă în biblioteca facultăţii noastre. Consultând-o am constatat că profesorul cultivă domenii cum ar fi logica, filosofia limbajului şi teoria ştiinţei. M-am adresat lui necunoscând lucrări ale vreunui profesor vest-german cu preocupări mai apropiate de cele care erau ale mele în acel moment. S-a întâmplat să fie aşa. Nimic din ceea ce a făcut posibilă venirea mea la München nu a fost rezultatul unor acţiuni premeditate, întreprinse în cunoştinţă de cauză.

Nu mi-am dat seama de la început ce putea însemna pentru mine această bursă. Nu am plecat imediat, cum puteam să o fac, punându-mă astfel la adăpost de orice riscuri. Am subapreciat eventualitatea unei evoluţii nefavorabile a climatului politic. Este tocmai ceea ce s-a întâmplat în toamna anului 1971. Mi s-a retras aprobarea de plecare. Am descoperit atunci ceea ce nu ştiam, şi anume că unele persoane cu influenţă îmi erau ostile din motive cu totul accidentale. După multe peripeţii, am ajuns totuşi la München la mijlocul lui martie 1972. Îi rămân îndatorat unui coleg

din facultate, cu o anumită influenţă politică pe atunci, care m-a ajutat în mod dezinteresat, fără să-mi pună nici un fel de condiţii. Lumea Apusului – în una din ipostazele ei cele mai favorabile, cea pe care o oferea Germania apuseană, o lume pe care nu o văzusem niciodată până atunci – m-a orbit. M-am eliberat de iluziile, pe care le mai aveam încă, privitoare la posibilitatea ca regimuri politice, cum era cel din România, să evolueze în direcţia normalităţii, precum şi cu privire la existenţa unei alternative realiste la sistemul economic al Occidentului. Profesional, prezenţa mea la Seminarul profesorului Stegmüller a însemnat pătrunderea într-o lume nouă şi, o dată cu aceasta, o reorientare totală. M-am familiarizat cu standarde de excelenţă filosofică cărora, dincolo de câştigarea unor noi modele şi de deplasări ale preocupărilor tematice, le-am rămas fidel până astăzi. Pare greu de crezut că poţi câştiga atât de mult într-un timp atât de scurt. (Şederea mea la München s-a prelungit până în iulie 1973.) Acomodarea cu lumea la care am căpătat acces graţie bursei Humboldt a avut loc, desigur, de-a lungul multor ani. Dar atunci când m-am întors în ţară, opţiunile şi orientările mele erau ferme. Fusesem plasat pe o traiectorie. Ştiam ce am de făcut mai departe. De acum, evoluţia mea nu a mai depins de factori exteriori, accidentali, dacă fac abstracţie de influenţa pe care a putut-o avea puţinătatea literaturii accesibile în ţară şi lipsa contactelor internaţionale. Bineînţeles că un stagiu de doi-trei ani mi-ar fi îngăduit să-mi construiesc o bază mai solidă şi să-mi formez un ochi considerabil mai exersat. Dar şi aşa am trăit sentimentul că pentru mine căutarea filosofiei, o căutare ce s-a prelungit mai mult de douăzeci de ani, a avut un epilog fericit. Criteriile excelenţei filosofice, aşa cum mi s-au desluşit atunci citind lucrări reprezentative şi participând la discuţiile din seminarii, comparând felul în care se discută şi felul în care se scrie, ar putea fi formulate schematic după cum urmează: a) aprecierea unor încercări semnificative de a schimba perspectiva în abordarea unei probleme de ordin conceptual, de a propune un

nou fel de a întreba drept iniţiative supreme în domeniul gândirii pure; b) orientarea muncii analitice spre precizarea conceptelor, subordonată obiectivului de a face aserţiunile cât mai clare şi univoce şi prin aceasta cât mai expuse criticii; altfel spus, cultivarea clarităţii şi exactităţii nu ca scopuri în sine, ci drept mijloace pentru a asigura creşterea forţei constrângătoare a argumentelor în discuţia filosofică; c) solicitarea cu preferinţă a imaginaţiei conceptuale drept resursă esenţială pentru creşterea incisivităţii gândirii critice. Socoteam filosofia angajată faţă de asemenea valori, filosofia de orientare analitică, drept filosofia prin excelenţă. Preocupările mele anterioare în sfera epistemologiei genetice îmi apăreau drept purgatoriul prin care a trebuit să trec pentru a avea acces în lumea ei. Nu mai împărtăşesc astăzi exclusivismul de atunci. Recunosc însă, fără reţinere, că mă simt acasă doar acolo unde sunt observate, cel puţin într-o anumită măsură, standarde de claritate conceptuală şi de rigoare argumentativă consacrate de opere exemplare ale filosofiei analitice. Pot să înţeleg foarte bine ceea ce am citit, după ce am scris aceste rânduri, în cartea unui foarte respectat logician şi filosof al secolului nostru: „Nu sunt, fără îndoială, printre cei ce cred că filosofia analitică este singurul fel adecvat de a practica filosofia, chiar dacă, în ciuda eforturilor de a-mi lărgi orizontul, ea este până astăzi singura în care pot filosofa cu o anumită siguranţă". (Hao Wang, *Beyond Analytic Philosophy*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1986, p. 25) Sunt conştient de distanţa la care rămân atât învăţământul pe care l-am practicat, cât şi lucrările mele de standardele pe care le-am menţionat. Ele fixează însă idealul spre care am năzuit din momentul acelei cotituri pe care a marcat-o cea mai fascinantă şi plină de consecinţe experienţă a vieţii mele profesionale.

M-am întors acasă pătruns de un entuziasm misionar. Descoperisem un continent filosofic care mi se înfăţişa drept lumea autenticităţii şi aş fi dorit să deschid cât mai multora calea ce conduce spre el. În ciuda faptului că procesul liberalizării

politice şi a deschiderii culturale din România sfârşitul anilor '60 a cunoscut o întrerupere bruscă, ceea ce îmi propuneam nu era cu totul lipsit de perspectivă. Căci, deşi atmosfera generală devenea tot mai apăsătoare, în domeniul aşa-numitelor „ştiinţe sociale" nu se întrevedea o revenire la ortodoxia ideologică a anilor '50. Într-un context politic dominat de încercări de a obţine maximum de independenţă posibilă faţă de Uniunea Sovietică, *diamat*-ul şi marxist-leninismul în versiunea lui sovietică nu mai păreau atrăgătoare pentru conducerea românească. Ele erau privite mai degrabă drept instrumente ale dominaţiei sovietice. Iar accentuarea orientării naţionaliste deplasa tot mai mult centrul de greutate al propagandei spre istoria naţională. În noua strategie ideologică, concepută de oameni ale căror tendinţe antiintelectuale şi antipatie faţă de principii erau manifeste, filosofia nu mai juca nici un rol. Desfiinţarea Facultăţii de Filosofie şi transformarea ei într-o secţie a Facultăţii de Istorie din Bucureşti, în anul 1977, nu era decât una din expresiile acestui dezinteres. Dacă însă disciplinele economice, juridice, sociologice şi cu deosebire în istorie, orientările politice la ordinea zilei, cu deosebire ceea ce începuse să se numească „gândirea tovarăşului Ceauşescu" exercitau o puternică presiune, libertatea de mişcare câştigată în sfera filosofiei teoretice nu părea să fie, totuşi, ameninţată. Preocupările de acest fel erau socotite relativ inofensive din punct de vedere politic. Ele erau privite ca un lux, un lux ce putea fi tolerat atât timp cât proporţiile erau limitate.

Această optică putea fi percepută cel mai clar în politica editorială. Începusem la München pregătirea unei monografii consacrate unei teme a filosofiei limbajului şi a cunoaşterii – distincţia dintre adevărurile analitice şi adevărurile sintetice – cu privire specială asupra controversei ce s-a desfăşurat între două piscuri ale filosofiei analitice din America, Rudolf Carnap şi Willard van Orman Quine. Am definitivat manuscrisul după ce m-am întors acasă. În ţări cu o cultură filosofică analitică dezvoltată, o asemenea lucrare ar fi fost de interes pentru un cerc

relativ larg de cititori. La noi cei familiarizaţi cu literatura temei mele puteau fi însă număraţi pe degetele unei mâini. Cu toate acestea, manuscrisul a fost acceptat de Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică şi cartea a apărut, în 1975, sub titlul *Adevăruri necesare?* şi cu subtitlul puţin incitant *Studiu monografic asupra analiticităţii*. (Titlul cărţii a favorizat şi confuzii hazlii. Un fost student mi-a povestit că a recuperat un exemplar al cărţii de la o persoană mai în vârstă care îl cumpărase fără prea multă cercetare – cărţile erau pe atunci foarte accesibile – presupunând că era un roman poliţist.) Funcţionarii care au aprobat planul editorial au socotit pesemne că subiectele tratate într-o asemenea carte nu interesează aproape pe nimeni şi că, prin urmare, este vorba de o scriere care, din punctul lor de vedere, nu face neapărat bine, dar nici rău. Presupun că în spatele acestei toleranţe, ce părea nutrită doar de indiferenţă, se ascundea şi un calcul politic. Acelaşi calcul ce orienta cenzura adeseori foarte îngăduitoare aplicată publicaţiilor editurilor literare. Se urmărea, evident, crearea impresiei unei libertăţi de gândire şi expresie, în contrast cu situaţia din ţările blocului sovietic din acea vreme, exceptând probabil Polonia, un mesaj socotit important pentru relaţiile cu Occidentul. La edituri cu profil literar era tolerată de altfel şi o eseistică filosofică cu totul neconformistă, ilustrată cel mai bine de cărţile lui Constantin Noica. La începutul anilor '80, a putut fi publicată şi lucrarea lui de ontologie. Chiar şi autorul ei a fost surprins. Directorul de atunci al Editurii Ştiinţifice şi Enciclopedice, editură la care a apărut cartea, mi-a relatat mai târziu reacţia lui Noica: apariţia manuscrisului îl pusese într-o situaţie nouă deoarece, atunci când l-a scris, a pornit de la supoziţia că nu va putea fi publicat în timpul vieţii sale. Fără îndoială că audienţa şi ecoul public al unor asemenea scrieri era incomparabil faţă de cel al unor lucrări de teoria cunoaşterii, filosofia limbajului sau a ştiinţei. Dar chiar şi cărţile lui Noica, în ciuda notorietăţii autorului lor, nu erau citite de un public prea larg. Iată însă că, în anii cei mai răi ai opresiunii, au putut apărea

Jurnalul de la Păltiniş şi *Epistolarul*, cărţi care l-au făcut cunoscut pe Noica multora din cei care nu-l citiseră sau nu l-ar fi citit şi, ceea ce era şi mai important, au oferit unor reprezentanţi de marcă ai rezistenţei culturale, apropiaţi filosofului de la Păltiniş, prilejul să se exprime asupra unor subiecte de larg interes.

Amintesc aceste lucruri pentru a evidenţia cât de lipsit de transparenţă, derutant, inscrutabil, chiar şi pervers, dar generos în spaţii de mişcare a fost regimul publicaţiilor din România înainte de decembrie 1989. Dacă în literatura şi publicistica culturală, care aduceau în discuţie teme ce interesau pe orice om instruit, a existat o asemenea libertate de expresie, nu va mai surprinde că în această perioadă a putut fi produsă şi tradusă în România o literatură filosofică de orientare analitică. Riscurile, la care se expuneau cei cu iniţiative în acest domeniu, erau desigur mai mici decât cele pe care şi le asumau scriitorii şi eseiştii neconformişti ai amurgului „epocii de aur". Dar şi impactul public al activităţii lor era comparativ mai mic şi o dată cu aceasta şi recunoaşterea publică. Acest impact nu era, totuşi, neglijabil.

Afirmând acest lucru am în vedere mai ales traducerile. Timp de mai mult de două decenii, până în 1990, au fost traduşi, chiar dacă uneori cu texte de mică întindere în antologii şi culegeri tematice, aproape toţi autorii care reprezintă nume în acele orientări filosofice ale secolului ce cultivă valorile raţionalităţii prin solicitarea cu predilecţie a resurselor analizei conceptuale, de la Frege, Russell, Carnap, Hempel, Tarski, Suppes, Hintikka, la Popper, Quine, Bunge, Kuhn şi Stegmüller. (Excepţia notabilă a fost Ludwig Wittgenstein.) Interesant şi retrospectiv, chiar amuzant pare faptul că, pe măsură ce mesajul politic oficial devenea tot mai strident şi mai rudimentar, libertatea de mişcare în acest domeniu, în loc să scadă, a crescut. Se poate presupune că logica acţiunilor regimului nu putea fi surprinsă în lumina unor exigenţe elementare de consecvenţă, ci mai degrabă a intenţiei de a realiza obiective ce nu pot fi armonizate. Voi relata câte ceva semnificativ în această privinţă legat de istoria publicării în

traducere românească a unor cărţi ale lui Karl Popper şi Thomas Kuhn. Am fost implicat direct în prezentarea lor publicului românesc, ca prefaţator şi ca traducător. Prietenul meu Radu J. Bogdan, de mulţi ani profesor de filosofie în Statele Unite, realizase înainte de plecarea lui din ţară, în 1974, o traducere românească a *Structurii revoluţiilor ştiinţifice* a lui Kuhn, poate cea mai cunoscută şi discutată lucrare de filosofie a ştiinţei din toate timpurile. Un redactor al Editurii Ştiinţifice şi Enciclopedice, care a pus întodeauna la inimă sprijinirea publicării unei literaturi filosofice de calitate, m-a rugat, în 1975, să revăd manuscrisul traducerii şi să scriu un studiu introductiv. În practica de atunci, studiile introductive erau obligatorii pentru versiunile româneşti ale cărţilor filosofilor occidentali. În intenţia celor ce iniţiaseră această practică, ele trebuiau să situeze şi să evalueze opera tradusă din perspectiva filosofiei oficiale. Interesant era faptul că nimeni nu mai urmărea, cel puţin în domeniul filosofiei teoretice, dacă studiile introductive răspundeau acestei exigenţe. Autorii competenţi şi oneşti făceau din aceste texte ceea ce trebuiau ele să fie, în spiritul unei bune tradiţii: prezentarea cadrului general (teme, puncte de vedere, controverse) în care se înscrie lucrarea şi facilitarea accesului la ideile ei de bază. Pe atunci cenzura exista încă ca o instituţie distinctă. Fiecare pagină a textului traducerii şi a studiului meu introductiv purta ştampila pusă de lectorul *Direcţiei Presei*. Mi s-a comunicat în mod confidenţial că, deşi a autorizat tipărirea studiului meu, cenzorul a fost nemulţumit de lipsa unor aprecieri critice de natură să semnaleze limitele şi insuficienţele teoriei lui Kuhn „din punctul de vedere al materialismului dialectic". Era un avertisment şi, totodată, o recomandare. Mi s-a mai spus că se urmăreşte dacă autorii dau curs sau nu unor recomandări de acest fel şi am fost sfătuit să introduc în text o cât de mică observaţie critică. Îmi aduc aminte că am făcut-o, dar nu din perspectiva materialismului dialectic, care nu avea de altfel nici o revelanţă pentru discuţia lui Kuhn, ci din punctul de vedere al coerenţei interne a teoriei. Semnalam

ceea ce mi s-a părut a fi o incongruenţă ascunsă în concepţia lui Kuhn asupra progresului ştiinţific, observaţie asupra căreia am revenit mai pe larg în lucrări ulterioare. Toată lumea a părut astfel mulţumită, deşi între solicitarea cenzorului şi ceea ce am adăugat eu textului nu exista nici o relaţie! Câţiva ani mai târziu am tradus, în colaborare cu doi colegi, cartea lui Popper, *Logica cercetării*, scriind şi un amplu studiu introductiv. De aşteptat ar fi fost ca încercarea de a publica traducerea acestei cărţi să eşueze. Popper era cunoscut doar drept cel mai influent critic al teoriei sociale marxiste (subtitlul celui de-al doilea volum al mult discutatei sale cărţi *Societatea deschisă şi duşmanii ei* este *Falşi profeţi: Hegel şi Marx*), dar şi un foarte activ şi incisiv oponent al regimurilor politice din răsărit. Nici într-o ţară comunistă, în care funcţionarii aparatului ideologic erau cât de cât la curent cu mişcarea de idei, nu putea apărea traducerea unei cărţi a lui Popper. La noi însă mulţi din cei ce supravegheau editurile fuseseră formaţi, cum îmi plăcea să presupun, în secţiile economice sau agrare. Aşa că numele autorului nu le spunea nimic, iar titlul cărţii, *Logica cercetării*, li s-o fi părut pe deplin liniştitor. Publicarea a fost aprobată de data aceasta fără nici un fel de rezerve, observaţii sau recomandări. Lucrurile nu s-au oprit aici. Pe când manuscrisul se afla sub tipar, la sfârşitul anului 1980 sau începutul anului 1981, mi s-a atras atenţia că în revista partidului, *Era Socialistă*, apăruse o recenzie foarte critică, prin urmare negativă în accepţia de atunci a criticii, a unei cărţi mai recente a lui Popper, care discuta relaţia dintre corp şi minte. Redactorul *Logicii cercetării* era foarte preocupat de urmările acestei puţin fericite coincidenţe, iar eu îi împărtăşeam temerile. Presupuneam că persoanele cu răspunderi în cenzura publicaţiilor vor afla în sfârşit, pe această cale, ceva despre Karl Popper şi vor reacţiona în consecinţă. Ei bine, nu s-a întâmplat nimic. Pesemne ei nu citeau nici *Era Socialistă*. Cartea a apărut în condiţii grafice excelente şi foarte curând întreg tirajul a fost epuizat.

Efectele apariţiei unor traduceri de acest fel nu pot fi subapreciate. Faptul însuşi că traducerea cărţii unui autor putea să apară era interpretat drept o aprobare oficială a circulaţiei ideilor sale. Cel puţin, aceste idei nu mai erau socotite suspecte din punct de vedere ideologic astfel încât puteau fi menţionate şi discutate chiar şi de cei mai conformişti şi precauţi profesori de filosofie. Unele din lucrările puse în circulaţie în acest fel intrau chiar şi în bibliografia ce era recomandată studenţilor. Cercul potenţial de cititori se lărgea astfel considerabil, căci filosofia era pe atunci disciplină obligatorie în toate instituţiile universitare.

Situaţia era, desigur, mai delicată şi mai complicată atunci când se încerca realizarea unui învăţământ filosofic orientat în mod consecvent, atât în ceea ce priveşte problematica, cât şi stilul de gândire, de acel spirit care câştigase audienţă şi reputaţie îndeosebi prin scrieri ale clasicilor filosofiei analitice. Supravegherea publicaţiilor era o îndatorire a organismelor centrale. Cum am amintit, acestea erau încadrate cu precădere cu activişti puţin instruiţi, deseori derutaţi şi dezorientaţi de decizii contradictorii ale superiorilor lor, şi înclinaţi, prin urmare, spre expectativă şi neintervenţie. Rămăseseră în aparat, fără îndoială, şi persoane prevenite, care ar fi putut avertiza, dar acestea preferau de cele mai multe ori să nu o facă. De aici libertăţi uneori cu totul surprinzătoare. Altfel stăteau lucrurile în cadrul comunicării verbale. Răspunderile de supraveghere a învăţământului şi a altor activităţi din universităţi erau repartizate pe o arie largă, de la organisme de partid de nivel mediu şi inferior, până la informatori ai securităţii din rândurile profesorilor şi ale studenţilor. Te puteai aştepta oricând şi la iniţiative iscate de invidie profesională. Într-o instituţie cum era Facultatea de Filosofie fie şi numai lipsa oricărei referiri a profesorului la temele propagandei oficiale, ca atitudine sistematică şi consecventă, impunea respectul. Profesionalitatea nu putea fi despărţită aici de respectul de sine al profesorului, de probitatea lui morală. Se creau astfel prestigii şi etaloane de comparaţie care nu-i lăsau să doarmă pe profesorii mai puţin

profilaţi profesional, cei ce erau, de regulă, cei mai conformişti. Sistemul organizat al supravegherii şi al denunţului putea fi, aşadar, dublat de acţiunea voluntarilor ce se recrutau din rândurile acestora.

Orice formă de comunicare profesională neinstituţionalizată şi, prin urmare, sustrasă în principiu supravegherii, trezea suspiciuni. Îndeosebi după afacerea „meditaţiei transcendentale", organismele cu răspunderi în supraveghere şi informaţie deveniseră deosebit de active şi de vigilente. Pentru a se obţine informaţii, se recurgea chiar la acţiuni riscante. Voi da un singur exemplu. Am constituit un mic grup de colegi şi foşti studenţi, un cerc de discuţii, care se întrunea cu o anumită periodicitate. Punctul de plecare, chiar dacă nu obiectul exclusiv al discuţiilor, îl constituiau texte ale lui Wittgenstein. Ne vedeam la facultate, în sala mică a bibliotecii, după încheierea programului pentru cititori. Nu am cerut nici o aprobare şi nu am informat nici o persoană oficială. Întâlnirile noastre, la care nu participau niciodată mai mult de zece persoane, nu am întârziat să atragă atenţia. Într-o bună zi s-a întâmplat ceea ce era de aşteptat. Înaintea începerii unei discuţii, un coleg mi-a prezentat o cunoştinţă a sa care şi-a declarat interesul pentru filosofia lui Wittgenstein şi dorinţa de a asista la întrunirile grupului nostru. L-am invitat să o facă, deşi un fost student mă luase la o parte şi-mi comunicase alarmat că noul venit, care urma acum o a doua facultate, este foarte bine cunoscut în mediile studenţeşti bucureştene ca informator al Securităţii. Cred că am fost bine inspiraţi nedând curs sugestiei de a anula, sub un pretext sau altul, întrunirea. Ar fi dat mai mult de bănuit. Lucrurile au decurs ca de obicei. Intrusul a solicitat lămuriri, întrebându-se şi întrebându-ne, de pildă, dacă există vreo relaţie între ideile lui Wittgenstein şi învăţătura Zen. Nu a revenit apoi niciodată. Probabil, că cei care l-au trimis au ajuns la concluzia că ceea ce face acest grup nu-i interesează prea mult sau, poate, alte solicitări nu le-au permis să se acorde în continuare atenţie.

Nimeni nu se îndoia că activităţile tuturor profesorilor erau supravegheate şi evaluate din punct de vedere politic. Şi era clar pentru noi toţi că un învăţământ plat şi conformist, precum şi referiri politice de circumstanţă bine dozate, în care esenţială părea să fie menţionarea cuvântului *Ceauşescu*, constituiau cea mai bună pavăză împotriva oricăror neplăceri. În aceste condiţii, comportarea fiecărui profesor era pe deplin concludentă pentru opţiunea lui. În ea se exprima nivelul angajamentului său pentru valorile profesionalităţii. Marea problemă a celor care aveau standarde profesionale şi erau cu adevărat ataşaţi acestora era cum ar putea să le respecte, evitând sau cel puţin atenuând, totodată, o coliziune frontală cu cerinţe impuse de autorităţi. Erau două obiective ce stăteau în mod clar unul în calea celuilalt şi nu părea să existe o soluţie cât de cât satisfăcătoare. Cel mai greu de apreciat era care ar fi fost minimul de concesii ce trebuiau făcute pentru a nu risca să fii înlăturat. În această privinţă domnea o totală lipsă de transparenţă. În ce mă priveşte, nu pot să-mi dau seama până astăzi dacă am riscat mult sau, dimpotrivă, puteam evita cel puţin unele dintre concesiile pe care le-am făcut fără să fi fost ameninţat. Doar bunii cunoscători ai regulilor jocului ar fi fost în măsură să răspundă la o asemenea întrebare. Ceea ce ştiu este că am trăit, din acest punct de vedere, mulţi ani într-o stare de continuă încordare şi tensiune. De câte ori aveam impresia că, acţionând în acord cu modul cum înţelegeam cerinţele profesionalităţii, am mers prea departe, reacţionam luându-mi precauţii pe care le resimţeam apoi drept umilitoare. Oscilam între acel sentiment de teamă pe care îl inspiră o autoritate arbitrară, cu reacţii imprevizibile, şi senzaţia că mă dezic de mine însumi. Eram înclinat să cred că lucrul cel mai important este să-ţi păstrezi motivaţia profesională şi respectul faţă de tine însuţi, ca om şi ca profesor. Mă gândeam apoi însă la răspunderile faţă de familie, la faptul că – prin plecarea mea din facultate, în împrejurările date – studenţii nu ar fi avut ceva de câştigat, ci doar de pierdut. Replica interioară, ce nu întârzia, era că prin asemenea consideraţii s-au

justificat şi se justifică cedări condamnabile ş.a.m.d. Nu ştiu ce au simţit alţii, dar pentru mine decembrie 1989 a însemnat o uriaşă eliberare.

Adesea împovărat de temeri şi cu unele oscilaţii, am susţinut, la Facultatea de Filosofie din Bucureşti, timp de aproape două decenii, un învăţământ al cărui spirit şi tematică erau în esenţa lor străine exigenţelor oficiale, este adevărat, într-un domeniu mai puţin expus presiunilor de ordin politic şi ideologic. Nici pentru cel ce preda filosofia teoretică nu era însă simplu şi uşor să urmeze o linie clară. Propria mea strategie s-a întemeiat pe exploatarea respectului cvasireligios al autorităţilor pentru ştiinţă. Argumentând că ştiinţa este cunoaşterea obiectivă prin excelenţă, consacram cursul meu de teoria cunoaşterii cunoaşterii ştiinţifice, prezentând şi discutând o problematică consacrată în literatura occidentală. Nu uitam, desigur, să semnalez convergenţa dintre bilanţul acestor analize şi spiritul general al gândirii dialectice, iar în lecţiile consacrate teoriilor adevărului încercam să integrez, într-un fel care mie nu mi se părea convingător, şi unele aprecieri ale lui Engels şi Lenin. În seminarii discutam cu deosebire texte reprezentative din literatura acelui domeniu de preocupări desemnat în engleză prin expresia *philosophy of science*, iar în germană prin termenul *Wissenschaftstheorie*. Făceam cu studenţii şi unele traduceri pentru uzul seminarului. În limitele competenţei mele şi a literaturii disponibile realizam astfel un învăţământ orientat după standardele universităţii occidentale. Foştii mei studenţi, care au urmat, apoi, cursuri de filosofia ştiinţei în universităţi din America, Europa Occidentală sau Israel, mi-au relatat că n-au avut surprize majore şi dificultăţile celui ce păşeşte pe un teritoriu necunoscut.

S-ar putea replica, fără îndoială, că un asemenea învăţământ a fost, până la urmă, tolerat tocmai fiindcă se concentra asupra unei problematici lipsite de dimensiuni existenţiale şi axiologice pregnante şi putea fi socotit, prin urmare, drept inofensiv. Cred că o asemenea judecată este unilaterală şi superficială. Ea nu ţine

seama de mesajul pe care îl transmitea, în atmosfera generală de atunci, stilul analitic de filosofare. Mă voi limita, în această privinţă, doar la două observaţii ce mi se par importante. Lumea în care erau conduşi studenţii atraşi de stilul de gândire de care mă străduiam să-i apropii este lumea unei raţionalităţi fără compromis. Nu numai idei şi argumente dubioase, dar şi puncte de vedere foarte plauzibile, ba chiar pretinse evidenţe ale gândirii, sunt considerate cu suspiciune, supuse îndoielii şi judecăţii critice în această ambianţă filosofică. Ceea ce se câştigă sunt standarde de claritate conceptuală, de analiză, de rigoare argumentativă, precum şi modele de gândire critică. Este inutil să insist asupra modului cum putea apărea viaţa publică şi propaganda oficială a vremii unui tânăr care fusese cucerit de asemenea standarde şi modele. Era greu de presupus că – odată contaminat, pe filiera filosofică, de un stil de gândire de o claritate şi rigoare incoruptibile – el îl va practica doar în graniţele unui exerciţiu strict profesional, academic. Pe fundalul contrastant al raţionalităţii analitice, un sistem social şi politic care, ori de câte ori nu înfrunta direct bunul simţ şi judecata sănătoasă, încerca să se autojustifice, exploatând echivocul şi ambiguitatea, cultivând năclăiala gândirii în dispreţul oricărei coerenţe şi consecvenţe, apărea în întreaga lui mizerie. Practica şi discursul său de fiecare zi erau resimţite cu acuitate drept o continuă ofensă adusă celei mai elementare decenţe în gândire. Lucrul puţin remarcat, în ambianţa de atunci un stil de filosofare, ce cultiva fără compromisuri valorile severe ale raţionalităţii, deţinea un autentic potenţial subversiv. Sistemul de referinţă pe care îl câştiga cel ce se familiariza cu modelele de analiză şi de examen critic propuse de opere reprezentative ale filosofiei anglo-saxone a limbajului şi a ştiinţei situa într-o lumină tot mai nefavorabilă şi acel amalgam amorf, care era înfăţişat drept filosofie în cărţile de şcoală, manuale, dicţionare şi alte produse editoriale de largă circulaţie. Mai mult, studenţii cei mai perspicaci nu puteau să nu confrunte noua grilă de gândire câştigată cu acele opere ale marxismului şi

neomarxismului ocidental propuse de autori formaţi în spiritul tradiţiilor idealismului german, de la Lukàcs la Adorno şi Habermas. Cred că tensiunea dintre standardele conceptuale şi argumentative ale neomarxismului şi ale tradiţiei analitice nu putea să le scape. Reflectând asupra surselor acestei tensiuni, ei erau puşi în situaţia de a-şi preciza opţiunile filosofice. Iar unii dintre ei ajungeau să înţeleagă ceea ce eu nu le puteam spune, ci în cel mai bun caz sugera, şi anume că marxismul nu are, de fapt, o filosofie teoretică. Căci, dacă scrierile lui Marx schiţează doar contururile unei critici a societăţii şi a culturii, apoi autori mai recenţi care au preluat proiectul său, evită în genere dialogul şi confruntarea cu acele paradigme ale raţionalităţii ce marchează în mod decisiv dezvoltarea gândirii teoretice a secolului nostru. Exclusivismul lor parohial nu a rămas fără urmări. Nu numai în sectoare deosebit de dinamice ale filosofiei teoretice, ci şi în domenii ca filosofia politică şi morală, filosofia culturii şi a religiei, marxiştii culţi şi neomarxiştii, ale căror modele de raţionalitate sunt inspirate mai departe îndeosebi de studiul operei lui Hegel şi a textelor de tinereţe ale lui Marx, au pierdut în bună măsură contactul cu evoluţii ale spiritului interogativ, reflexiv, critic şi constructiv, ce marchează profilul distinct al gândirii filosofice contemporane. Familiarizarea cu acea reorientare pe care a dat-o filosofiei mişcarea analitică putea favoriza, probabil mai mult decât orice altceva, înţelegerea acestui lucru.

*

* *

Textele pe care le-am publicat în ultimii douăzeci şi cinci de ani, singurele după care aş dori să fiu judecat, chiar dacă sunt situate aproape fără excepţie în perimetrul teoriei cunoaşterii (epistemologiei), al filosofiei ştiinţei şi al filosofiei limbajului, prezintă sub aspect tematic o diversitate accentuată. Diversitate pe care o explică, cel puţin în parte, împrejurarea că nu puţine din

ele au fost scrise ca răspuns la solicitări exterioare. O situaţie care nu este de altfel cât de cât singulară.

Este firesc să mă întreb acum, când încerc un bilanţ, dacă nu definitiv, atunci cel puţin provizoriu, dacă există anumite înclinaţii ale gândirii, opţiuni, ba chiar obsesii care le ţin împreună şi le conferă o anumită coeziune. Alţii ar fi, probabil, mai calificaţi să se pronunţe în această privinţă. Cele câteva consideraţii ce urmează reprezintă o încercare abia schiţată de a exprima modul cum văd eu, astăzi, lucrurile.

Foarte de mult, acum vreo patruzeci de ani, atenţia mi-a fost atrasă pentru prima oară de un fapt ce părea greu de integrat imaginii populare asupra cunoaşterii cu valoare obiectivă, o imagine modelată de ştiinţa exactă a naturii din era modernă. Prin anul 1956 în planul de învăţământ al facultăţii pe care o absolvisem de curând a fost introdus un curs nou. Era un curs de istoria ştiinţei susţinut de Imre Toth, pe atunci titular al cursului de istoria matematicii la facultatea de profil a universităţii bucureştene. Împreună cu fostul meu coleg, Ludwig Grünberg, am frecventat acest curs, mai întâi din curiozitate şi, apoi, cu un interes crescând. Era mai degrabă un curs de filosofie cu totul neconvenţional şi neconformist în acele vremuri, sustras într-o anumită măsură vigilenţei cenzorilor prin aparenţa lui inofensivă de curs de istoria ştiinţei. Anumite episoade din istoria matematicii – cu deosebire apariţia geometriilor neeuclidiene – erau prezentate şi discutate în intenţia de a desprinde învăţăminte de ordin epistemologic şi de a evalua în lumina acestora prejudecăţi filosofice curente. Pentru noi, deprinşi pe atunci cu stereotipia teză-exemplu, era ceva deosebit de viu şi de proaspăt. Am încercat să ne apropiem de profesor, care a înţeles repede atât interesul nostru sincer pentru filosofie, cât şi starea de accentuată dezorientare în care ne aflam. Ne-a sfătuit să ne îndreptăm spre cercetarea unor episoade concrete din istoria gândirii teoretice şi să încercăm să descifrăm lecţia filosofică pe care o conţin. Ne propusese să studiem o controversă cu privire la statutul ştiinţific

al teoriilor atomiste, controversă care s-a desfăşurat îndeosebi în ultimul deceniu al secolului trecut şi în primii ani ai secolului nostru, o dispută în care s-au înfruntat personalităţi ştiinţifice reprezentative ale epocii. Îmi amintesc că am reuşit să descoperim unele documente ale acestei dispute cu pronunţat substrat filosofic în bibliotecile bucureştene. Ne lipsea însă în mod evident un orizont de aşteptare, o ipoteză care să ne structureze lecturile. Zelul nostru nu a fost, prin urmare, recompensat şi după un timp interesul pentru temă s-a stins. Eu am rămas însă cu impresia vagă că disputele ştiinţifice de acest tip semnalează o problemă ce ar merita să fie urmărită şi clarificată. Am recuperat-o mult mai târziu.

Potrivit unei reprezentări curente, valoarea obiectivă a cunoaşterii ştiinţifice – în particular a ştiinţei exacte a naturii – se exprimă, între altele, tocmai în posibilitatea de a depăşi orice dezacord şi de a restabili consensul cercetătorilor competenţi prin raportare la raţionamente demonstrative şi fapte constrângătoare. Se sugerează că asemenea instanţe impersonale pot asigura întotdeauna, mai repede sau mai târziu, unanimitatea în materie ştiinţifică. Cum sunt posibile însă atunci controverse ca aceea asupra valorii ştiinţifice a ipotezelor atomiste, o controversă în care ambele părţi rămân pe poziţiile lor refuzând să recunoască o forţă contrângătoare argumentelor celeilalte părţi? Pot fi conciliate asemenea fapte şi realităţi istorice cu reprezentarea consacrată asupra obiectivităţii cunoaşterii ştiinţifice?

Nu poţi ajunge la formularea unei asemenea probleme, nu poţi găsi un fir conducător în cercetarea ei, în absenţa unui cadru prealabil. Pentru mine acest cadru l-a constituit ceea ce aş desemna drept distincţia dintre forma şi conţinutul cunoaşterii. Conştiinţa semnificaţiei ei am primit-o pentru prima dată datorită contactului cu epistemologia genetică a lui Piaget. Pornind de la dihotomia piagetiană cunoaştere logico-matematică–cunoaştere fizică, am fost condus spre locul clasic al acestei distincţii, filosofia teoretică a lui Kant. Am găsit astfel o grilă de lectură a

Criticii raţiunii pure. Faptul că după ezitările şi tatonările iniţiale, care au marcat începuturile iniţierii mele în literatura contemporană de filosofia cunoaşterii şi a limbajului, m-am oprit la tema adevărurilor necesare şi contingente, în formularea pe care a cunoscut-o ea ca dihotomie a analiticului şi sinteticului, nu mi se mai pare deloc întâmplător. Că această temă nu era decât reluarea cu noi instrumente de analiză a acelei problematici ce ia la Kant forma unei trihotomii: adevăruri analitice – adevăruri sintetice *a posteriori* – adevăruri sintetice *a priori*. Ceea ce apropie, dincolo de deosebiri desigur esenţiale, concepţia kantiană asupra cadrelor *a priori* ce fac posibilă cunoaşterea prin experienţă de concepţia empirismului modern este tematizarea opoziţiei dintre schema conceptuală şi conţinutul empiric al cunoaşterii, dintre ceea ce este adevărat în mod necesar şi adevărat în mod contingent prin raportare la o schemă conceptuală, dintre forma şi conţinutul cunoaşterii, precum şi înţelegerea acestor dihotomii drept opoziţii absolute. Nici caracterizarea cadrului conceptual al cunoaşterii dobândite prin experienţă drept produs al unei decizii – adevărat prin convenţie – în concepţia empirismului logic, şi nici chiar explicaţia genetică a constituirii distincţiei dintre cunoaşterea logico-matematică şi cunoaşterea fizică, pornind de la o stare de indistincţie iniţială în dezvoltarea mintală a individului, nu a afectat în mod hotărâtor rigiditatea opoziţiei dintre adevăruri necesare şi adevăruri contingente, consacrată de criticismul kantian. Viziunea în esenţă dualistă în care distincţia dintre formele constitutive ale cunoaşterii prin experienţă şi conţinutul ce se află sub controlul experienţei ni se înfăţişează ca opoziţie între adevăruri necesare, cu valabilitate universală, şi adevăruri contingente, a fost confruntată pentru prima dată cu o provocare demnă de luat în seamă prin acea dezvoltare a tradiţiei pragmatismului american pe care o reprezintă holismul lui Quine. O provocare care a transformat tema adevărurilor necesare într-o temă centrală de discuţie şi controversă în filosofia analitică a limbajului, îndeosebi în anii '50 şi '60.

Nu numai tema ca atare m-a atras, ci şi perspectiva de a încerca să arbitrez controversa dintr-o perspectivă neutră. Cu şanse mari în acest caz, gândeam eu, deoarece autorii antrenaţi în dispută erau în egală măsură ataşaţi unor standarde pretenţioase de claritate conceptuală şi rigoare argumentativă. Studiul conştiincios al argumentelor ambelor părţi nu mi-a confirmat însă aşteptările. O evaluare a argumentelor şi o sentinţă concluzivă asupra acestei controverse, dintr-o poziţie neutră, s-au dovedit a nu fi posibilă. Am ajuns la concluzia că argumentele fiecărei părţi erau ireproşabile o dată ce acceptam anumite supoziţii, în mare măsură tacite, nedeclarate, care nu erau câtuşi de puţin constrângătoare. Însuşirea sau respingerea acestor supoziţii exprima ceea ce aş caracteriza drept predispoziţii mintale sau înclinaţii spontane ale gândirii. Orientând formularea problemelor, aşa cum orientează curente subterane un flux sau liniile de forţă mişcarea într-un câmp, aceste înclinaţii zădărnicesc o comunicare satisfăcătoare în ciuda eforturilor fiecărei părţi de a înţelege punctul de vedere al celeilalte. Examinând poziţiile în dispută, dintr-o poziţie pe care mi-o doream nepartizană, am făcut o experienţă deconcertantă, şi anume că ambele puncte de vedere pot fi susţinute într-un mod pe deplin convingător. Şi totuşi ele sunt incompatibile! Evident, nu puteam rămâne în acest punct. Am încercat să determin ce se schimbă în mintea unui cititor aparent neangajat atunci când, trecând de la examinarea unei poziţii la examinarea celeilalte, incompatibilă cu prima, o găseşte şi pe aceasta la fel de plauzibilă. Şi am presupus că are loc o trecere, ce scapă adesea atenţiei, de la o perspectivă la alta, ceea ce un autor contemporan a numit în mod sugestiv o schimbare a „ochelarilor gândirii". (În lumina acestei experienţe am înţeles, mai târziu, foarte bine o relatare autobiografică a lui Kuhn, pe care am invocat-o de multe ori. Autorul *Structurii revoluţiilor ştiinţifice* povesteşte că atunci când, ca tânăr cu o instrucţie fizică modernă, a încercat să citească pentru prima dată *Fizica* lui Aristotel, a avut impresia că acest gânditor clasic, în ale cărui scrieri morale şi

politice găsea remarci pătrunzătoare, călca, aici, literalmente în străchini. Având bune temeiuri să creadă că această impresie este înşelătoare, el a experimentat mai multe feluri de a citi textul lui Aristotel până ce a găsit unul care îi restituia o deplină coerenţă. Avusese loc această schimbare a „ochelarilor gândirii".) La observaţia firească a cititorului că cei antrenaţi în controversa amintită ar fi fost primii care ar fi trebuit să găsească această explicaţie a dezacordurilor, răspunsul meu va fi că aceste înclinaţii sunt mai ferme, mai adânc înrădăcinate la gânditori deosebit de independenţi de creatori. Ei posedă într-o măsură mai mică capacitatea de a se detaşa de ele şi de a trece de la o perspectivă la alta. Mai târziu, examinarea altor controverse, ca cea dintre Popper şi Kuhn asupra naturii raţionalităţii ştiinţifice sau a disputei cu substrat filosofic dintre Albert Einstein şi Niels Bohr asupra fundamentelor cunoaşterii fizice, mi-au confirmat această presupunere. Ludwig Wittgenstein este probabil singurul gânditor de primă mărime a cărui evoluţie ilustrează o mutaţie profundă, mutaţie ce marchează trecerea de la prima sa filosofie la cea de a doua filosofie, filosofia *Cercetărilor filosofice.* Această mutaţie a fost însă o schimbare unică şi ireversibilă. După ce a realizat-o, Wittgenstein a respins pur şi simplu filosofia *Tractatus*-ului, pe care a apreciat-o drept fundamental greşită, fără să mai poată recupera acele presupoziţii pe care le adoptase mai înainte drept pe deplin neproblematice. M-am străduit să scot la iveală şi să reconstitui supoziţiile disputei asupra analiticităţii, în primul rând supoziţiile controversei dintre Carnap şi Quine, într-un capitol al cărţii mele intitulat *De ce nu se înţeleg filosofii?* Într-o perspectivă, cea în care era ancorată gândirea lui Carnap, forme ale gândirii ce premerg şi fac posibilă cunoaşterea prin experienţă sunt considerate într-un mod strict funcţional, adică doar drept *constitutive*, şi în acest sens *a priori* şi necesare. Distincţia dintre adevărat pe temeiul semnificaţiilor expresiilor limbajului şi adevărat pe temeiul datelor experienţei primea astfel contururi deosebit de clare şi de nete. Din cealaltă perspectivă, cea în care

se mişcă gândirea, lui Quine, cadrele conceptuale ale gândirii apăreau atât drept *constitutive*, relativ *a priori*, cât şi drept *constituite*, adică drept accidentale şi cu valabilitate limitată. Acest mod de a vedea lucrurile, care m-a atras şi m-a convins în măsura în care nu şterge, ci doar relativizează distincţia dintre formele constitutive şi conţinutul constituit al cunoaşterii, a devenit pentru mine o grilă de gândire ce s-a consolidat şi rafinat prin continuă exersare. Deplasarea intereselor mele, în anii ce au urmat, spre cercetarea evoluţiei gândirii ştiinţifice, în măsura în care această evoluţie este marcată de schimbări profunde ale modului de a înţelege ţelurile cunoaşterii, condiţiile necesare ale unei descrieri şi explicaţii ştiinţifice, mi-l explic tocmai prin oportunităţile pe care le oferă pentru punerea la lucru a acestei grile. Familiarizarea cu caracterizarea pe care o dă teoria lui Kuhn asupra dinamicii cunoaşterii ştiinţifice distincţiei dintre cercetare în cadre date şi schimbarea cadrelor cercetării a sporit acuitatea percepţiei mele cu privire la caracterul imperativ al reprezentărilor asupra condiţiilor excelenţei ştiinţifice, cât şi asupra naturii lor istorice şi, în acest sens, accidentale. M-am orientat spre examinarea a ceea ce aş numi „infrastructura filosofică a cunoaşterii ştiinţifice moderne a naturii", o cercetare pe care am realizat-o prin numeroase studii istorice de caz. Mi-am propus să arăt că o discuţie raţională, o discuţie în care comunicarea este deplină şi pot fi produse raţionamente demonstrative precum şi fapte constrângătoare pentru toţi cercetătorii avizaţi şi de bună credinţă, este posibilă numai în cadre general acceptate, adică atâta timp cât participanţii adoptă drept neproblematice supoziţii în mare parte tacite privitoare la condiţii de bază ale descrierii şi explicaţiei ştiinţifice. Între acei contemporani pe care asemenea supoziţii nu-i apropie, ci îi despart o comunicare satisfăcătoare şi, prin urmare, o discuţie cu argumente nu mai sunt posibile. O concluzie ce nu conduce, totuşi, la contestarea unor valori cum sunt raţionalitatea şi obiectivitatea ştiinţifică, dar nuanţează în mod semnificativ înţelegerea lor, precizând condiţiile şi limitele în

care ele rămân legitime. Amendarea unei viziuni tradiţionale, încă adânc înrădăcinate în conştiinţa publicului cultivat, cu privire la impersonalitatea şi la neutralitatea culturală a cunoaşterii ştiinţifice, în sensul libertăţii ei faţă de valori şi înclinaţii subiective, face loc astfel unei reprezentări mai realiste asupra condiţiei umane a ştiinţei. Este o reprezentare ce evidenţiază ancorarea cercetării pure a naturii în orizontul unei culturi şi în vicisitudinile idiosincrasiilor omeneşti.

Sub acest aspect m-am apropiat de problematica relativismului. Este unghiul de vedere din care am comunicat nu numai cu figuri reprezentative ale reorientării istorice în filosofia contemporană a ştiinţei – Thomas Kuhn, Stephen Toulmin sau Gerald Holton – dar şi cu personalităţi mai singulare ca Alexandre Koyré, Lucian Blaga sau chiar Oswald Spengler. Şi este ceea ce explică în mare măsură fascinaţia pe care a exercitat-o asupra mea filosofia târzie a lui Wittgenstein. Potenţialul subversiv al descrierilor şi interogaţiilor sale mi se pare incomparabil. Mai mult decât orice fel de consideraţii abstracte, de ordin principial, felul cum evocă şi descrie Wittgenstein situaţii şi experienţe familiare poate asista eforturile unui spirit deja pregătit de a se detaşa de mitul absolutist al unei raţionalităţi universale şi atemporale, mit pe care l-au lăsat moştenire culturii occidentale vechii greci. Cât de eterice şi detaşate ar apărea ele în raport cu conţinuturile concrete ale gândirii, criteriile supreme ale raţionalităţii şi întemeierii nu sunt, până la urmă, decât reguli ale unei forme de viaţă şi ale unui joc de limbaj. Forţa lor imperativă, ca şi natura lor relativă, accidentală vor trebui să fie apreciate în egală măsură. Nu există cunoaştere ştiinţifică în genere, ci doar forme de viaţă ştiinţifică. Nu există filosofie ca gen şi, prin urmare, criterii universale ale autenticităţii şi excelenţei filosofice, ci doar paradigme filosofice distincte, mari tradiţii filosofice. Şi tocmai înclinaţia noastră de a crede că există un ultim orizont, cel ce ne deschide accesul spre imperativele absolute ale adevărului şi raţionalităţii, o instanţă ce judecă, dar nu este supusă judecăţii, o

condiţie ce nu este la rândul ei în nici un fel condiţionată, este cea care ne expune seducţiei iluziei absolutiste. Nu pretind, desigur, că acestea ar fi sentinţe wittgensteiniene. Este doar felul meu de a-l citi pe Wittgenstein.

În anumite cercuri intelectuale, atât din România cât şi din alte părţi, este răspândită opinia că acel mod de a concepe şi de a practica filosofia pe care l-au propus autori ca Bertrand Russell, George Moore, Ludwig Wittgenstein sau Gilbert Ryle, un stil de gândire dominant astăzi în spaţiul cultural de limbă engleză, ar coborî-o pe cea care a fost odată regina ştiinţelor până foarte jos, la nivelul a ceea ce am putea numi un bricolaj în orizontul gândirii. Devenită profesională, prin urmare activitatea unor grupuri de cercetători, munca filosofică ar fi încetat să fie construcţie în stil mare, fiind îndreptată în mod deliberat spre activităţi de reparare, îmbunătăţire şi restructurare. Filosofii ar oferi în măsură tot mai mică viziuni incitante, impunătoare şi provocatoare pentru orice om instruit care gândeşte. Străduinţa lor ar fi îndreptată spre producerea unor contribuţii la formularea, reformularea şi soluţionarea unor probleme care nu ar interesa pe nimeni în afara cercului restrâns al specialiştilor. Cu greu s-ar putea tăgădui că influenţa şi prestigiul acelor modele ce se integrează prin asemănări de familie unei orientări generale, numită oarecum convenţional *filosofie analitică*, a apropiat mult activitatea filosofică de stilul cercetării ştiinţifice. Discutabilă mi se pare doar impresia observatorului situat la distanţă că ştiinţa teoretică, ca şi filosofia practicată în stil analitic, nu propun viziuni cu adevărat noi, inedite în raport cu cele ale gândirii comune sau ale culturii clasice, viziuni ce vor afecta abordarea unor teme de mare interes intelectual şi adesea chiar existenţial. Este adevărat că mulţi din cei ce se consacră cercetării, în ştiinţă ca şi în filosofie, nu participă la elaborarea planului general al construcţiei, ci doar la executarea unora din amenajările interioare. Dar în măsura în care e vorba de *cercetare*, adică de o activitate ce iese în afara cadrului muncii de rutină, aceasta se integrează

întotdeauna unei viziuni distincte şi poate contribui la precizarea contururilor acesteia. Propria mea experienţă, cât de modestă şi de puţin semnificativă ar fi ea, m-a învăţat să înţeleg şi să apreciez mai bine acest lucru. Căci chiar şi aplecarea asupra unor probleme filosofice strict delimitate, probleme cărora le lipseşte acea anvergură şi grandoare ce poate pune în mişcare imaginaţia spiritelor romantice, devine o activitate vie, pasionantă ori de câte ori se realizează într-un orizont de aşteptare bine conturat. Şi este firesc să fie aşa deoarece într-o asemenea activitate sunt puse la lucru şi supuse probei prejudecăţi adesea bine consolidate, ce s-au constituit treptat sub influenţa unei diversităţi de experienţe, unele memorabile, altele neînregistrate ca atare. Considerate ca un întreg ce rezultă din acomodarea lor reciprocă, aceste prejudecăţi conferă gândirii o anumită coerenţă şi integritate, conturează un fel determinat de a vedea lucrurile. Şi la fel ca şi în viaţă, nu poţi să nu te bucuri, să cazi pe gânduri, să trăieşti sentimente de uimire, îndoială, dezamăgire, regret sau indecizie ori de câte ori îţi confrunţi prejudecăţile care te-au condus până atunci cu situaţii şi experienţe noi.

*

* *

Orice încercare de evaluare retrospectivă îmi stârneşte, astăzi, stări de spirit contradictorii ce se succed oarecum ca fluxul şi refluxul. Nu-mi fac nici o iluzie în ceea ce priveşte distanţa la care se situează încercările mele, cele pe care .le-aş socoti cele mai izbutite, de acele criterii ale excelenţei filosofice de care mă simt în mod definitiv legat. Regret, desigur, că nu am ajuns mai departe, şi m-a tentat adesea gândul că dacă aş fi beneficiat de o bună formaţie precum şi de stimulentele unui mediu academic autentic, lucrurile ar fi putut sta altfel. Starea mea de spirit se schimbă însă de îndată ori de câte ori mă gândesc cât de lung a fost, totuşi, drumul pe care l-am parcurs, un drum ameninţat nu o

dată să sfârşească într-o fundătură. Şi că mi-a reuşit până la urmă ceea ce mult timp nu am cutezat să sper: să ajung să mă simt acasă într-o formă de viaţă filosofică, să mă mişc în mod relativ liber şi independent, să-i pot ajuta şi pe alţii să se orienteze. Aş avea, oare, dreptul să-mi doresc mai mult?

iunie-iulie 1997

Adrian Miroiu

PRESCRIPTIV ŞI DESCRIPTIV

Una dintre opţiunile ce susţin perspective divergente în teoria ştiinţei se constituie în jurul distincţiei dintre prescriptiv şi descriptiv. La modul general vorbind, distincţia pare deosebit de limpede: una este a spune ce trebuie să fie şi alta a spune ce este de fapt. Luată astfel, distincţia dintre „este" şi „trebuie" e un loc comun în filosofia ultimelor secole şi s-a aflat în spatele sau chiar în centrul mai tuturor dezbaterilor din filosofia morală a secolului nostru. Aşa cum se obişnuieşte, într-o asemenea situaţie e invocată şi o dogmă. Aici există legea lui Hume: principiul potrivit căruia din „este" nu poate fi dedus un „trebuie"; sau, precizând puţin: principiul după care un raţionament ale cărui premise sunt toate descriptive nu poate avea o concluzie în care se spune că ceva trebuie să fie decât dacă este invalid. Faimosul pasaj din Hume (*Treatise*, III. i. 1) e următorul:

> În orice sistem de moralitate cu care m-am întâlnit până acum am remarcat întotdeauna că autorul înaintează o vreme potrivit modului obişnuit de a raţiona şi stabileşte existenţa lui Dumnezeu ori face unele observaţii asupra faptelor omeneşti; când, deodată, am surpriza să constat că, în locul legăturilor obişnuite din cadrul propoziţiilor – este şi nu este – nu mai întâlnesc nici o propoziţie în care legătura nu se face printr-un trebuie sau un nu trebuie. Această schimbare este imperceptibilă; dar ea e de cea mai mare însemnătate. Căci, întrucât acest trebuie sau nu trebuie exprimă o nouă relaţie sau afirmaţie, lucrul trebuie notat şi explicat; în acelaşi timp, trebuie să se dea un temei pentru ce pare întru totul

inconceptibil, cum această nouă relaţie poate fi o deducţie din altele care sunt în întregime diferite de ea. Or, cum autorii nu îşi iau această precauţie, îmi îngădui să o recomand cititorului...

Interpretarea ortodoxă[1] a pasajului e aceasta: Hume arată că există o prăpastie de netrecut între „este" şi „trebuie", deci între propoziţiile care spun ce este de fapt şi cele prin care se evaluează, se emite o judecată morală despre acel fapt. Acest hiat logic, se continuă, e unul de care au vorbit mulţi filosofi: e cel pe care îl avea în minte G. E. Moore atunci când argumenta că „binele" nu este definibil sau R. M. Hare atunci când sublinia că expresiile descriptive nu pot fi folosite pentru a da un sfat sau pentru a îndruma, în general pentru a ghida alegerile – deci în mod prescriptiv. (În cele ce urmează voi folosi expresia „prescriptiv" în acest sens comun, nu ca termen tehnic în filosofia morală a lui Hare.)

1. Ştiinţa, imaginile ei şi teoriile acestora

Deosebirea dintre ceea ce trebuie să fie şi ceea ce este e curentă şi pare să nu ridice nedumeriri nici acelor filosofi care au luat ca obiect al investigaţiei lor cunoaşterea ştiinţifică. Aici deosebirea îmbracă forma opoziţiei dintre demersurile prescriptive, care urmăresc elaborarea coerentă, sistematică a condiţiilor şi criteriilor cunoaşterii ştiinţifice, în temeiul unui model ideal al cunoaşterii, şi cele descriptive, al căror obiectiv este să dea o caracterizare schematică a practicii cercetării dintr-o ştiinţă matură. Cum se poate constata lesne, în mare acesta e un mod de a pune deosebirea dintre genul de abordare a cunoaşterii ştiinţifice promovat de K. R. Popper şi de popperieni, pe de o parte, şi cel promovat de Th. Kuhn şi adepţii săi, pe de altă parte; în acest sens, a discuta meritele şi poticnirile celor două genuri de abordări înseamnă a realiza o istorie critică a teoriei ştiinţei din ultima jumătate de secol, sau cel puţin a schiţa un program de a o elabora.

Aş îndrăzni să fac conjectura că pentru Mircea Flonta cântărirea celor două genuri de abordare, compararea lor a reprezentat un punct nodal al articulării felului său de a trata diverse teme de filosofia ştiinţei. Nu numai că problema este explicit abordată în prima parte a cărţii sale *Imagini ale ştiinţei*[2], dar cred că se află în spatele întregii sale construcţii din volumul *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*[3], precum şi din eseurile ce alcătuiesc a doua parte a volumului *Imagini ale ştiinţei*. De aceea, pentru înţelegerea, dar şi evaluarea critică a felului în care M. Flonta vede diferite episoade din istoria ştiinţei, cred că zăbava asupra raportului dintre „este" şi „trebuie" nu va fi fără folos.

În această secţiune voi începe prin a schiţa raporturile dintre demersurile prescriptive şi normative în filosofia ştiinţei, după care voi prezenta pe scurt punctul de vedere al lui M. Flonta. Secţiunea aceasta nu are decât scopul de a pregăti observaţiile critice din următoarele. În a doua voi încerca să reconstitui conceptul său de prescriptiv şi voi sugera că acesta are mai multe deficienţe; în a treia secţiune voi argumenta că tipul de abordare preferat de M. Flonta ar putea fi înţeles ca descriptivist.

Filosofia ştiinţei, ca reflecţie asupra ştiinţei, este – arată M. Flonta – o activitate de ordinul doi, secundă, derivată (p. 77). Altfel zis, ştiinţa are anterioritate faţă de filosofia ştiinţei şi nu poate fi înţeleasă ca o aplicare a unei teorii a ştiinţei elaborate în prealabil. Dimpotrivă: filosoful încearcă „să dea o înţelegere cât mai clară şi mai cuprinzătoare a naturii activităţii ştiinţifice, precum şi a produselor acestei activităţi" (p. 43). Chiar dacă aceste susţineri par să fie uşor acceptabile, dificultăţile apar de îndată ce încercăm să determinăm mai precis raportul dintre ştiinţă şi teoria ştiinţei. La prima vedere, ceva e totuşi stabilit: că acest raport e unul binar, adică are loc între două elemente – evident, ştiinţa, de o parte, şi teoria asupra ei, de alta. M. Flonta se îndoieşte însă de această ipoteză. Potrivit lui, raportul este mai curând ternar: între (1) ştiinţă; (2) diverse imagini ale ştiinţei; şi

(3) teoria ştiinţei. Teoria ştiinţei se apleacă, susţine el, nu asupra ştiinţei ca „realitate în sine", ci asupra unei imagini a acestei realităţi. „Nu este vorba aici, în primul rând, de faptul că oamenii pot să privească cunoaşterea ştiinţifică din unghiuri diferite... Esenţial pare să fie faptul că ei examinează cunoaşterea ştiinţifică cu interese şi intenţii din cele mai diferite şi, mai ales, în lumina unor opţiuni prealabile, a unor supoziţii socotite neproblematice" (pp. 7-8).

Că raportul este ternar se poate arăta dovedind că astfel de imagini ale ştiinţei se interpun într-adevăr între ştiinţa în sine şi teoria ştiinţei. Într-adevăr, teoria ştiinţei se poate aplica imaginii „cercetării pe care o degajă publicaţiile ştiinţifice curente din zilele noastre", sau imaginii „care se desprinde din mărturisirile şi relatările unor oameni de ştiinţă creatori în contexte neformale, cum ar fi interviurile, conversaţiile particulare, memoriile sau scrierile cu caracter preponderent filosofic" (p. 208); sau se aplică mai curând unei reconstrucţii raţionale a ştiinţei decât unei cercetări istorice a ştiinţei etc. A arăta că raportul dintre ştiinţă şi teoria ştiinţei e astfel mediat este o întreprindere dificilă, iar investigaţiile în acest sens ale lui M. Flonta sunt deosebit de instructive. Asupra naturii acestora voi reveni imediat. Până atunci să observăm următorul lucru: la un moment dat (p. 7), M. Flonta pare să susţină o teză tare; anume, el pare să sugereze că modelul binar al raportului poate fi respins direct. Într-adevăr, se arată, dacă raportul ar fi binar atunci ne-am putea aştepta ca o singură teorie asupra ştiinţei să fie cea corectă; o asemenea teorie ar putea, eventual, să ia naştere prin corelarea, coordonarea diferitelor reprezentări actuale asupra ştiinţei. Or, starea reflecţiei filosofice asupra ştiinţei indică faptul că atari aşteptări au prea puţini sorţi să se împlinească. De unde decurge că una dintre premisele argumentului e falsă: anume, e falsă premisa că teoriile existente se raportează la una şi aceeaşi realitate. Şi sigur că, dacă prin urmare ele se vor fi raportând la realităţi diferite, acestea sunt diversele imagini ale ştiinţei. Cred că argumentul nu

convinge în cel puţin trei puncte: mai întâi, nu e deloc limpede de ce realităţile diferite la care se vor fi raportând diferitele teorii ale ştiinţei sunt tocmai „imaginile ştiinţei" în înţelesul dat lor de M. Flonta. Apoi, s-ar putea ca alta să fie premisa falsă; bunăoară, s-ar putea ca în viitor o singură teorie să reuşească să coreleze, coordoneze perspectivele diverse actuale (aşa cum la un moment dat s-a crezut sau s-a pretins că ar putea să înfăptuiască teoria structuralistă a ştiinţei). În sfârşit – şi poate cel mai important – nu e deloc sigur că dacă mai multe teorii se aplică unui singur obiect, atunci cel mult una poate fi corectă, că ele pot fi puse împreună pentru a produce o unică teorie unitară. De pildă, un filosof care susţine teza subdeterminării teoriei faţă de fapte se va îndoi cred pe bună dreptate de acest lucru.

În general vorbind, o imagine asupra ştiinţei ia naştere, consideră M. Flonta, prin intervenţia unor „opţiuni prealabile"; astfel, se poate veni cu intenţii (preponderent) prescriptive sau (preponderent) descriptive; cu opţiuni asupra naturii raţionalităţii ştiinţifice; asupra mijloacelor de investigare a ştiinţei (logice sau istorice) etc. Aş vrea aici să deosebesc între două modalităţi de a înţelege concepţia lui M. Flonta asupra naturii unei teorii filosofice a ştiinţei. Potrivit unei prime abordări – structurală – aceste opţiuni prealabile acţionează ca nişte factori structurali ai configurării unei teorii a ştiinţei. Ele doar modulează teoria ştiinţei, o constrâng în diverse chipuri, reducând spectrul variantelor posibile. În această abordare, opţiunile prealabile nu produc un obiect, ci vizează teoria asupra obiectului. Potrivit unei a doua abordări – binivelară – opţiunile prealabile ale cercetătorului se interpun nu structural, ci substanţial: ele produc un nou obiect – o imagine a ştiinţei – care se aşază între ştiinţă şi teoria ştiinţei. În această abordare, filosoful va investiga la un prim nivel imaginile ştiinţei şi va încerca să detecteze opţiunile prin care ele sunt configurate; apoi, la un al doilea nivel, va investiga teoriile imaginii ştiinţei. În abordarea binivelară, filosoful are două obiecte de investigat şi, în consecinţă, va produce două teorii: una

a opţiunilor prealabile şi o alta a imaginii ştiinţei; în abordarea structurală, el are un singur obiect, dar teoria sa cuprinde o nouă componentă, ar fi mai complexă; sau, alternativ, am putea spune că ea cuprinde o subteorie a opţiunilor prealabile. Într-un fel, abordarea structurală este epistemologică; cea binivelară este ontologică (chiar ontologizantă).

Preferinţa lui M. Flonta merge către abordarea binivelară. Nu îmi este însă clar în ce fel e aceasta motivabilă. Probabil că ea a părut mai intuitivă, analog atâtor distincţii între realitatea în sine şi realitatea fenomenală. Cred totuşi că această abordare face dificilă înţelegerea raportului dintre cele două forme de activităţi ale filosofului: de ce evidenţierea unei opţiuni prealabile (să zicem, o intenţie preponderent prescriptivă) ar avea o relevanţă asupra tipului preferat de teorie a (imaginii) ştiinţei? Cum se leagă cele două? Şi, în fond, de ce s-ar lega?

Dar să trecem mai departe. Intenţiile prescriptive sau descriptive ale filosofului care se apleacă asupra ştiinţei funcţionează, consideră M. Flonta, în chip paradigmatic ca opţiuni prealabile care duc la imagini divergente ale ştiinţei. În raport cu acestea apar teoriile filosofice. Astfel, dacă imaginea ştiinţei s-a constituit potrivit unei intenţii descriptive, atunci teoria filosofică va viza, mai întâi, examinarea şi compararea unui domeniu cuprinzător de date ale prezentului şi trecutului unei discipline despre care se admite că ilustrează cel mai bine natura cercetării ştiinţifice; în al doilea rând, se va încerca prin generalizare, plecând de aici, să se dea o caracterizare a conţinutului cunoaşterii ştiinţifice, a demersurilor prin care are loc întemeierea cunoştinţelor (pp. 44-45). Analog, dacă imaginea ştiinţei pe care o preferă un filosof s-a constituit potrivit unei intenţii prescriptive, atunci teoria sa va cuprinde principii prin care se încearcă să se caracterizeze nu realitatea istorică a cunoaşterii pozitive ori întruchipările ei exemplare, ci modelul ei ideal, valorile care-şi conturează profilul, condiţiile ei normative (p. 45). Primele teorii filosofice sunt descriptive; celelalte sunt prescriptive.

Aici trebuie făcute două observaţii. Prima: o expresie ca „teorie descriptivă" induce în eroare. Aceasta fiindcă ea e de fapt o prescurtare. Or, în momentul în care încercăm să facem completarea, se observă că, în mod corect spus, avem: „Teorie a unei imagini descriptive a ştiinţei", nu „teorie descriptivă a unei imagini a ştiinţei"; la fel, corect ar fi: „teorie a unei imagini prescriptive a ştiinţei", iar nu „teorie prescriptivă a unei imagini a ştiinţei". În eseurile în care discută cele două feluri de teorii, M. Flonta nu pare însă să facă aceste distincţii[4]. Dar consider că alegerea între alternativele menţionate este importantă. Să notăm o consecinţă: pentru o teorie prescriptivă, „faptele" sunt în această perspectivă deja încărcate valoric sau normativ: teoria nu impune anumite norme, idealuri sau realităţi descriptive, ci doar sistematizează, clasifică, face coerent ceea ce are deja încorporat în materialul cu care lucrează. Nu ştiu dacă M. Flonta ar fi de acord cu o asemenea descriere. Dar dacă nu ar accepta-o, atunci s-ar ivi dificultatea de a arăta cum funcţionează structurile prescriptive la nivelul teoriei: cum s-au transferat intenţiile prescriptive de la configurarea imaginii asupra ştiinţei la elaborarea teoriei.

Cea de-a doua observaţie este că această distincţie între teoriile descriptive şi cele prescriptive pare să fie doar o reformulare a punctului de vedere obişnuit, întâlnit ca ceva comun printre filosofii care se apleacă asupra cunoaşterii ştiinţifice. Dar nu acesta e şi punctul de vedere al lui M. Flonta. Înainte însă de a-l prezenta, să vedem pe baza unui exemplu cum ia naştere distincţia dintre teoriile descriptive şi cele prescriptive. Diverşi cercetători ai cunoaşterii ştiinţifice se pot deosebi între ei prin opţiunea pentru redarea fidelă a realităţilor, complexe şi variabile, ale practicii ştiinţifice sau, dimpotrivă, pentru clarificarea conceptuală a diferitelor aspecte ale acestei cunoaşteri, prin utilizarea limbajelor logicii şi matematicii moderne. Cele două genuri de opţiuni conduc la „imagini sub anumite aspecte diferite asupra a ceea ce constituie obiectul reconstrucţiei şi, respectiv, al

explicaţiei" (p. 41). Raportându-se, în scopul elaborării unei teorii a raţionalităţii ştiinţifice, la aceste imagini ale cunoaşterii ştiinţifice, filosoful va fi implicit ghidat fie spre o construcţie sistematică, prescriptivă – atunci când opţiunea sa fondatoare e cea a reconstrucţiei formale, logice – fie spre una istorică, descriptivă – atunci când opţiunea sa fondatoare e cea a explicării neformale a unor episoade ale dezvoltării acestei cunoaşteri. O teorie prescriptivă a raţionalităţii ştiinţifice va defini un ideal cognitiv şi va judeca diversele practici ştiinţifice în funcţie de modul în care realizează sau nu acel ideal. Astfel, pentru a stabili dacă o decizie ştiinţifică, precum alegerea dintre două sau mai multe teorii în competiţie, este raţională, teoria aduce în discuţie criterii, reguli precise care permit să se determine caracterul corect sau nu al acelei decizii; dacă decizia este corectă potrivit acelor criterii şi reguli, e şi raţională; iar dacă nu e corectă, nu e nici raţională. Invers, o teorie descriptivă a raţionalităţii va judeca o astfel de decizie adoptată de o comunitate ştiinţifică nu neapărat în funcţie de criterii generale (precum precizia, consistenţa logică, puterea de cuprindere, simplitatea, fecunditatea etc.), care nu funcţionează adesea – nu indică univoc cercetătorilor care e alternativa de preferat – ci în funcţie de multe alte considerente, care nu se impun în mod constrângător unui om raţional, calificat şi doritor în chip sincer să cunoască adevărul. Faptul că o decizie e raţională poate fi apreciat mai curând retrospectiv, judecând dacă a favorizat sau nu progresul cunoaşterii, dacă a condus la o realizare ştiinţifică unanim recunoscută etc. (pp. 34-35).

Ideea despre teorii prescriptive şi descriptive, distincte şi opuse, e la prima vedere indiscutabilă. Dar, îndată ce încercăm să intrăm în subtilităţile distincţiei, vedem că lucrurile nu stau aşa de simplu. În fond, sugerează M. Flonta, sunt posibile trei tipuri de poziţii. Primul e cel deja menţionat: potrivit poziţiilor de acest tip, cele două feluri de teorii sunt ireconciliabile; a încerca apropierea lor ar însemna comiterea „erorii naturaliste". În cel de-al doilea tip se cuprind poziţiile după care distincţia prescriptiv-normativ

este irelevantă sau lipsită de sens în conturarea profilului filosofiei ştiinţei (în cele ce urmează mă sprijin pe remarcile de la pp. 23; 53-55; 79-90). Aşa ceva se poate întâmpla în mai multe feluri. De pildă, să presupunem că cineva ar fi adeptul punctului de vedere că enunţurile prescriptive pot fi reduse la enunţuri descriptive[5]; altfel zis, că orice enunţ în care apare un termen prescriptiv se poate analiza ca un enunţ în care acel termen nu mai apare[6]. Atunci teoriile prescriptive nu sunt altceva decât modalităţi de a formula mai pe scurt, dar fără a aduce nimic nou, teorii descriptive: între ele nu există o distincţie reală. Dar s-ar putea argumenta şi altfel, anume că distincţia, chiar dacă există, nu e relevantă pentru ceea ce îşi propune să facă filosofia ştiinţei. Aceasta ar fi linia lui R. Carnap: perspectiva după care ceea ce îşi propune filosoful este să reconstruiască diverse aspecte ale practicii ştiinţifice (de exemplu, confirmarea teoriilor ştiinţifice). Astfel, pentru C.U. Moulines[7], scopul filosofului ştiinţei e acela de a formula modele explicative pentru diversele expuneri existente ale ştiinţei. Aceste modele sunt supuse controlului sistematic al „faptelor" (ale expunerilor existente) şi, ca atare, sunt în afara distincţiei dintre normativ şi descriptiv (tot aşa cum despre un model explicativ al unui fenomen fizic nu are sens să zicem că normează comportamentul acestuia).

M. Flonta consideră că o asemenea poziţie e de nesusţinut. Mai întâi, el contestă că expunerile existente ale ştiinţei sunt libere de interpretări, de opţiunile valorice ale oamenilor de ştiinţă. În al doilea rând, modelele explicative ar sistematiza, purifica aceste cerinţe, criterii valorice implicite. Apoi, la modul general, chiar dacă nu este explicit formulat, prescriptivul determină orice enunţ asupra unei acţiuni omeneşti (considerată nu doar ca reală, ci şi ca dezirabilă sau indezirabilă). În sfârşit, Moulines greşeşte atunci când argumentează în contra tezei că orice vorbire este sau descriptivă sau normativ-evaluativă. Mărturisesc că nu găsesc convingătoare aceste argumente. Cel de-al treilea e prea general; primele două nu reuşesc să spună de

ce situaţia e în acest caz diferită de cea în care se află un fizician care formulează, să zicem, un model explicativ al sistemului solar sau al atomului de hidrogen. Să zăbovim puţin mai îndelung asupra ultimului argument. Moulines vrea să arate că sensul în care se vorbeşte despre norme în abordările metodologice ale filosofilor nu e acelaşi cu cel în care vorbim despre norme morale. Într-adevăr, dacă o normă metodologică propusă de filosof e în contradicţie sistematică cu numeroase fapte privind comportamentul unor oameni de ştiinţă reprezentativi, atunci ea va trebui reconsiderată. Or, dacă ar fi normă în acelaşi fel în care e normă porunca „să nu ucizi”, atunci această concluzie ar trebui respinsă. Un normativist strict nu ar renunţa nicicând la norma sa metodologică, oricare ar fi istoria efectivă, tot aşa cum nu vom renunţa la porunca biblică chiar dacă în cursul veacurilor mulţi oameni s-au ucis între ei. E foarte instructiv să vedem cum respinge M. Flonta acest argument. El ne provoacă să formulăm un experiment mintal (p. 54): să ne gândim la o societate omenească în care a ucide e un fapt banal, să zicem cum ai cumpăra o pâine. Atunci *să nu ucizi* „nu ar mai putea fi calificată decât impropriu drept o normă morală” (*idem*). Cred că această concluzie este greşită, după cum ar fi greşit să credem că libertatea de exprimare nu mai era o valoare în România anilor ’80 tocmai pentru că era sistematic nerespectată. Greşeala se bazează pe o ambiguitate, între chestiunea că o normă funcţionează şi aceea dacă norma e validă într-o comunitate: or, în comunitatea imaginată, porunca biblică nu funcţiona – dar ea era validă. (Nu cred că e aici cazul să argumentez în privinţa felului în care se constituie validitatea normelor morale. O indicaţie ar fi, spre exemplu, cerinţa lui Hare de universalizabilitate.) Totuşi, argumentarea de aici a lui M. Flonta îmi pare interesantă fiindcă evidenţiază o opţiune fundamental a sa: aceea că nu e dispus să admită o independenţă absolută a normativului faţă de felul în care se prezintă faptele.

Cu aceasta ajungem la cel de-al treilea tip de poziţie privind distincţia dintre prescriptiv şi descriptiv. Conform acesteia, distincţia nu este una de natură, ci mai curând de grad: astfel, am putea zice că o teorie are intenţii preponderent descriptive sau preponderent prescriptive; „lumea valorilor şi lumea faptelor nu sunt net despărţite, ele se constituie şi se transformă într-o relaţie de interacţiune circulară" (p. 27). În particular:

> Un efort de clarificare analitică ... evidenţiază că în cunoaşterea ştiinţifică orice determinare descriptivă va avea o componentă prescriptivă şi, reciproc, că normele şi prescripţiile metodologice nu vor mai avea nici o bază de susţinere şi nici un sens de îndată ce vor fi izolate de faptele şi experienţele vieţii ştiinţifice. Într-adevăr, constatarea că o anumită conduită condiţionează în mod sistematic succesul cercetării poate să ia uşor forma unei prescripţii, a unei norme metodologice. Tot aşa, autoritatea oricărei prescripţii propuse unui corp de practicieni ai cercetării se sprijină în primul rând pe experienţe împărtăşite în comun... Teoriile descriptive sunt cele care urmăresc *cu deosebire* să legitimeze valorile cunoaşterii ştiinţifice. Teoriile prescriptive se interesează, dimpotrivă, *mai ales* de formularea şi întemeierea unor norme şi reguli recunoscute ale cercetării, prin raportare la valori ştiinţifice a căror bază faptică e lăsată în umbră (p. 9; subl. A. M.)

Atunci scopul filosofului e, pe de o parte, acela de a identifica acele opţiuni fundamentale care motivează intenţiile preponderent prescriptive sau preponderent descriptive şi, pe de altă parte, de a identifica modalităţile în care interacţionează în realitate cele două feluri de demersuri. Acestor scopuri M. Flonta le-a dedicat analize lungi şi percutante. Nu mă voi opri însă asupra lor, ci asupra a două dintre supoziţiile demersului său. Mai întâi, ce este o abordare prescriptivă, în raport cu una descriptivă? Şi apoi, care e natura interacţiunii dintre cele două?

2. Lumea prescriptivului

Sunt înclinat să cred că cei mai mulţi dintre noi ar fi mai curând dispuşi să spună ce nu e prescriptivul, decât ce e. O judecată prescriptivă face altceva decât să descrie faptul despre care este; nu este descriptivă. Însă cum este? Ce face? Sigur, dacă ne raportăm la variantele extreme ale demersurilor descriptive şi prescriptive, găsim uşor contexte în care să le diferenţiem. Astfel, în cazul unei teorii prescriptive, evaluările cuprinse nu sunt corectabile prin compararea cu faptele, în timp ce în cazul celor descriptive controlul faptelor este esenţial. Luând concepţia lui Popper ca exemplară pentru o teorie prescriptivă, M. Flonta sugerează că acesta lasă „să se înţeleagă că el nu ar fi dispus să-şi reconsidere punctul de vedere asupra ţelului cunoaşterii nici chiar într-o ipotetică situaţie limită, în care oamenii s-ar consacra exclusiv cercetării normale" (p. 26) – caz care ar fi în dezacord cu idealul de cunoaştere formulat de el. Sau am putea compara modurile în care cele două tipuri de teorii reuşesc să dea seamă de anumite episoade din istoria ştiinţei, de pildă modul în care explică evoluţia rapidă a ştiinţei într-un anumit caz, ori felul în care se iau unele decizii îndrăzneţe[8] (pp. 35-37; 210-214).

M. Flonta formulează şi unele sugestii mai precise pentru a distinge între teoriile prescriptive şi cele descriptive. În primul rând, el sugerează că vom înţelege mai bine în ce constă o teorie (preponderent) prescriptivă o dată ce vom identifica analogii persuasive ale prescripţiilor pe care le cuprind ele. Iată două dintre acestea. Normele metodologice cuprinse într-o teorie prescriptivă sunt analoage, de exemplu, normelor tehnice[9]. Acestea sunt instrucţiuni despre cum trebuie acţionat dacă vrem să atingem un scop: „Dacă vrei să deschizi televizorul, apasă pe butonul roşu!" La fel, normele metodologice spun sau cel puţin intenţionează să spună omului de ştiinţă cum trebuie să acţioneze dacă vrea să ia decizii corecte, adică adecvate ţelului asumat al cunoaşterii ştiinţifice (v. pp. 32-33). Există totuşi o problemă cu

această analogie. Anume, normele tehnice sunt condiţionale: ele spun cum trebuie făcut ceva dacă se urmăreşte atingerea unui scop. Or, dacă scopul se schimbă, norma primeşte un alt conţinut, dar rămâne tot condiţională. Potrivit analizelor lui M. Flonta, diverse opţiuni prealabile pot conduce la definirea de către filosof a unor scopuri diverse ale cunoaşterii ştiinţifice. Însă lucrurile nu stau tot aşa din perspectiva adepţilor punctului de vedere prescriptivist: normele metodologice le apar acestora ca necondiţionale, categorice. Pentru un susţinător al unei teorii prescriptive, normele care definesc raţionalitatea alegerii unei teorii ştiinţifice dintre mai multe nu sunt condiţionale: alegerea este sau raţională, sau nu este raţională – şi anume într-un sens absolut. Nu e întâmplător că V. Kraft, de pildă (citat la p. 324) face o analogie între normele metodologice şi cele morale: teoria cunoaşterii, crede el, „se aseamănă mai degrabă cu etica, ca ştiinţă normativă". Or, normele etice sunt categorice[10].

O a doua analogie e între normele metodologice şi regulile lingvistice (p. 28). Aşa cum practica lingvistică, evoluând sub influenţa unor factori contingenţi, a dus nu o dată la modificarea regulilor de vorbire legiferate de academii prin dicţionare şi gramatici, tot aşa principiile de raţionalitate ştiinţifică vor trebui să se modifice ţinând cont de evoluţia practicii cercetării ştiinţifice. Vom putea observa iarăşi că analogia nu e acceptabilă din perspectiva unui demers prescriptiv asupra ştiinţei. Fiindcă în ambele analogii sensul prescripţiilor metodologice nu e luat ca unul tare; şi nu cred că ar fi dificil, plecând de aici, să se admită că există o interacţiune între demersurile descriptive şi cele prescriptive. Să comparăm următoarele două norme: „Nu trebuie să ucizi!" şi „Dacă vrei să ucizi trebuie să înfigi cuţitul drept în inimă!". Cea de-a doua normă este tehnică şi poate fi admisă drept corectă chiar şi de cel ce acceptă prima normă, care este evident una morală. Sensul termenului „trebuie" în cele două e foarte diferit. Or, în privinţa utilizării termenului în formularea celei de-a doua norme, nu va fi foarte greu să argumentăm că

aceasta e corectă plecând de la anumite fapte (privind funcţionarea organismului uman, rolul inimii în acesta etc.). Dacă normele metodologice ar fi analoage celor tehnice, de al doilea tip, atunci concluziile lui M. Flonta, privind interacţiunea dialectică (p. 27) dintre un demers prescriptiv şi unul descriptiv ar fi uşor de admis; dar ar fi banale.

Că lucrurile nu sunt totuşi văzute astfel de M. Flonta se poate conchide din stăruitoarea sa invocare, relativ la caracterul prescriptiv al demersului filosofului, a ideilor de valoare ştiinţifică, de ideal de cunoaştere. O mare parte a eseurilor cuprinse atât în *Imagini ale ştiinţei*, cât şi în *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică* pot fi citite ca excavări în căutarea unor astfel de valori şi idealuri care configurează episoade remarcabile din istoria ştiinţei. Totuşi, dacă am încerca să explicăm caracterul prescriptiv al enunţurilor unei teorii a ştiinţei pornind de la conceptele de valoare ştiinţifică sau de ideal de cunoaştere, se ivesc cel puţin două dificultăţi. Prima e aceea că ne lipseşte o analiză a acestor concepte, care să poată fi utilizată pentru a explica astfel de enunţuri. Cea de-a doua dificultate e că adesea explicaţiile propuse merg în cealaltă direcţie: se sugerează că valorile, idealurile sunt explicabile prin aceea că invocă, aduc în discuţie ori implică prescripţia.

Desigur, remarcile realizate în diverse contexte, opoziţiile formulate de M. Flonta permit să ne facem o idee generală despre înţelesul pe care îl dă termenului „prescriptiv". Însă cred că acest lucru nu e suficient, iar observaţiile critice prin care voi încheia secţiunea de faţă sper că vor întări această susţinere. În filosofia morală este un punct comun să se realizeze o apropiere între enunţurile non-descriptive şi cele în care avem de-a face cu sentimente, emoţii. (Exprimarea mea e, sigur, foarte vagă; însă, cum va reieşi imediat, am avut motive să procedez pentru moment astfel.) Să începem cu o afirmaţie a lui Popper: „Dacă pledăm totuşi pentru ştiinţa modernă o facem nu deoarece ştiinţa este de fapt aşa cum este, ci – exprimat grosolan – deoarece

ştiinţa, aşa cum este, ne place." Afirmaţia e cuprinsă într-un text mai larg, citat de M. Flonta (la p. 26). Popper realizează aici o opoziţie: între fapte şi evaluarea lor. E interesant să subliniez că această afirmaţie a lui Popper, atunci când e citată, este subliniată de M. Flonta; şi e limpede că în cadrul ei e recunoscută opoziţia dintre ce este şi evaluarea acestuia. Întrebarea care apare acum e: în ce constă evaluarea realizată aici?

Un răspuns este că avem o evaluare întrucât se invocă o stare a mea: faptul că îmi place, îmi face plăcere ceva[11]; sau: se invocă aprobarea mea faţă de acel ceva. Or, aprobarea mea nu spune nimic despre acel ceva. Cum argumenta A. J. Ayer:

> Prezenţa într-o propoziţie a unui simbol etic nu adaugă nimic conţinutului ei factual. Astfel, dacă eu spun cuiva: „Ai acţionat greşit furând banii", eu nu afirm nimic mai mult decât aş fi făcut spunând pur şi simplu: „Ai furat banii". Dacă adaug că acţiunea e greşită, eu nu fac o afirmaţie în plus despre ea[12].

Printr-o judecată morală evaluăm un fapt, îl aprobăm sau îl dezaprobăm. Expresiile „morale" care intervin în ele au capacitatea – proprietatea dispoziţională – de a cauza (sau de a fi cauzate de) anumite procese psihologice care au loc în ascultători (respectiv, vorbitori). O normă metodologică, formulată de un filosof popperian va da naştere unei atitudini faţă de un episod din istoria ştiinţei; a zice, de pildă, că în acel caz oamenii de ştiinţă s-au comportat raţional e un fel foarte sofisticat de a exprima aprobarea faţă de comportamentul lor.

Este adevărat că M. Flonta nu merge explicit pe aceast cale, chiar dacă unele analize pe care le face unor episoade particulare din istoria unor ştiinţe abundă de referiri la atitudini personale, stări afective ale unor cercetători reprezentativi; e de menţionat, în acest sens, importanţa mare pe care el o acordă pentru înţelegerea evoluţiei ştiinţei unor documente precum corespondenţa personală, relatări personale, jurnale etc. Nu voi merge până acolo încât să consider că am putea afla cheia concepţiei sale asupra ideii de prescriptiv în ideile de aprobare, dezaprobare,

emoţie ori sentiment. Cum va reieşi în continuare, această analiză pregăteşte de fapt o obiecţie cu caracter mai general. Dar cred că analiza indică ea însăşi un aspect important al concepţiei lui M. Flonta.

Putem deosebi între două moduri de a înţelege o judecată morală[13]: ea fie înregistrează, fie exprimă o atitudine. Cei care adoptă primul fel de analiză sunt de obicei numiţi „subiectivişti", iar cei care o preferă pe a doua sunt numiţi „emotivişti". Pentru un subiectivist o judecată morală nu face altceva decât să descrie ceva: nu faptul despre care este, ci stările psihologice ale celui care face acea judecată. (Aş vrea să fac o precizare: poziţia subiectivistă nu e neapărat şi solipsistă, fiindcă subiectiviştii pot accepta că judecăţile morale veritabile nu privesc doar stările psihologice ale celui ce le face.) Pentru un emotivist, judecata morală e strâns legată de acţiune: a afirma o astfel de judecată înseamnă a avea o tendinţă puternică de a acţiona într-un sens mai degrabă decât în altul şi pe care nu am fi avut-o dacă nu am fi acceptat acea judecată. Emotivistul încearcă să prindă astfel o trăsătură esenţială a normelor morale: faptul că ele atrag spre acţiune, că urmăresc crearea unei influenţe[14].

Transpunând în planul teoriei ştiinţei, unii filosofi sunt tentaţi să considere că formularea unor reguli metodologice trebuie să aibă drept consecinţă faptul că cercetătorii se vor conduce efectiv potrivit lor: „se lasă să se înţeleagă că familiarizarea cu metoda ştiinţei, concepută în acest fel, nu numai că ascute intuiţia spontană a cercetătorului, dar îl poate conduce spre o evaluare ce satisface cerinţele progresului cunoaşterii în acele situaţii în care perspicacitatea lui intuitivă îl părăseşte sau îl lasă în încurcătură... Karl Popper, bunăoară, evocă nu o dată, cu satisfacţie abia reţinută, mărturia unor oameni de ştiinţă creatori de cel mai înalt rang, ca J. Eccles, P. Medawar sau H. Bondi, cu privire la orientarea pe care le-a oferit-o în cercetările lor familiarizarea cu teoria metodei ştiinţifice pe care a formulat-o filosoful" (p. 48). M. Flonta e sceptic în această privinţă: după părerea sa, regulile

metodologice formulate de filosofi au prea puţine şanse să ghideze activitatea oamenilor de ştiinţă.

Cu aceasta ajungem însă la o observaţie mult mai generală pe care vreau să o fac. Ea porneşte de la sesizarea unei ambiguităţi în felul în care au fost abordate până acum diverse chestiuni. Pe de o parte, teoriile ştiinţei – fie ele (preponderent) prescriptive, fie ele (preponderent) descriptive – sunt elaborate de filosofi, iar activităţii de elaborare a unor astfel de teorii îi e recunoscută de comunitatea filosofică o respectabilitate academică înaltă. Pe de altă parte, teoriile ştiinţei au un auditoriu: ele se adresează cuiva. Auditoriul intenţionat poate fi alcătuit, de exemplu, din filosofi sau din oameni de ştiinţă. Părerea mea este că aprecierea unei teorii a ştiinţei se va face în funcţie de modul în care alegem auditoriul intenţionat; şi, mai mult, dacă lăsăm o ambiguitate în înţelegerea acestuia suntem predispuşi la confuzii. Acum, dacă presupunem că există un singur auditoriu intenţionat şi că acesta e alcătuit din oameni de ştiinţă, cred că ia naştere pericolul de a amalgama două lucruri diferite: perspectiva filosofului (a cercetătorului ştiinţei) şi cea a practicianului ştiinţei[15]. Sunt de acord cu M. Flonta că orice teorie a ştiinţei îi apare practicianului ştiinţei ca mai mult sau mai puţin prescriptivă, mai mult sau mai puţin normativă. Problema este însă următoarea: dacă privim lucrurile din perspectiva filosofului, arată ele tot astfel? Cred că nu. Filosoful va încerca mai degrabă să sugereze că producţiile sale (teorii ale (unor imagini ale) ştiinţei) nu trebuie judecate prioritar pe axa descriptiv-prescriptiv[16]. De altfel, îmi pare că aşa au şi procedat filosofii: chiar pentru cei „prescriptivişti" remarcile privind înţelegerea abordărilor lor ca norme metodologice nu sunt esenţiale – sunt adesea periferice, fugare, formulări în care primează intenţii persuasive etc.

3. Descriptiv şi descriptivism

În această secţiune îmi propun să schiţez un argument a cărui concluzie e că poziţia lui M. Flonta în disputa dintre teorii descriptive şi prescriptive ar putea fi caracterizată ca descriptivistă. Voi spune că o poziţie este descriptivistă dacă susţine că evaluările morale îşi au temeiul în descripţii factuale. La mijlocul secolului nostru, abordările descriptiviste s-au concentrat în direcţia probării faptului că legea lui Hume nu e valabilă: „trebuie" se poate deduce din „este". Cele mai cunoscute argumentări în acest sens sunt cele avansate de J. R. Searle[17] şi A. Gewirth[18]. Am să mă opresc aici doar asupra argumentului lui Searle. Nu voi aduce în discuţie subtilele lui articulaţii, nici criticile la adresa lui; voi accentua asupra unei distincţii propuse de Searle şi voi sugera că aceasta se poate aplica şi în cazul nostru, pentru a trage concluzii „prescriptive" din premise „descriptive". Aşadar, argumentul lui Searle curge astfel:

(1) Jones a pronunţat cuvintele „Îţi promit, Smith, că-ţi plătesc cinci dolari".

(2) Jones i-a promis lui Smith că-i plăteşte cinci dolari.

(3) Jones s-a plasat sub (şi-a luat) obligaţia de a-i plăti lui Smith cinci dolari.

(4) Jones este sub obligaţia de a-i plăti lui Smith cinci dolari.

(5) Jones trebuie să-i plătească lui Smith cinci dolari.

Singura premisă a argumentului este (1); celelalte sunt derivări succesive din ea. Dar (1) este descriptivă, în timp ce în concluzia (5) se enunţă o obligaţie. Pasul asupra căruia mă voi opri este cel dintre (1) şi (2). Searle spune că pentru a-l efectua e nevoie de două premise auxiliare:

(1a) Sub anumite condiţii C, oricine pronunţă cuvintele: „Îţi promit, Smith, că-ţi plătesc cinci dolari" îi promite lui Smith că-i plăteşte cinci dolari.

(1b) Condiţiile C au loc.

Care sunt aceste condiţii? Ar fi de pildă: cel care vorbeşte e în prezenţa lui Smith; amândoi sunt conştienţi de ceea ce se petrece (de pildă, Smith nu spune în somn sau în stare de hipnoză acele cuvinte); amândoi vorbesc limba în care se face promisiunea; vorbitorul nu joacă într-o piesă de teatru, nu relatează o glumă ori o întâmplare, nu e forţat să pronunţe acele cuvinte etc.

Propoziţiile (1) şi (2) descriu fapte: prima – faptul că Jones a pronunţat ceva; cea de-a doua – faptul că (date fiind condiţiile C) Jones a făcut o promisiune. Pentru a explicita în ce constă totuşi trecerea de la (1) la (2), Searle apelează la o distincţie făcută de G. E. M. Ascombe[19] între două feluri de fapte – brute şi instituţionale. Într-adevăr, unele fapte presupun, iar altele nu presupun existenţa unor „instituţii" (în general, a unor practici umane – deci a unor complexe de reguli constitutive). Faptele instituţionale există numai în interiorul unor instituţii: acele instituţii nu numai că reglementează unele comportamente anterior existente, dar creează altele noi. A mânca e o activitate omenească; ea a existat înainte de şi e altceva decât a mânca folosind furculiţa şi cuţitul. Dar jocul de fotbal creează noi forme de comportament, care nu există în afara regulilor jocului: a da gol sau a fi în offside nu există în afara jocului de fotbal. Sigur, unui fapt instituţional precum a fi în offside îi corespunde un fapt brut: faptul că te afli între jucătorii celeilalte echipe şi poarta echipei lor în momentul în care ţi se transmite mingea. Faptul brut e „materialul" din care se constituie faptul instituţional; dar cele două sunt diferite. Acum, la fel se întâmplă lucrurile şi cu instituţia promisiunii. A promite este un sistem de reguli care creează noi forme de comportament; este o formă instituţionalizată de obligaţie. Faptul că o persoană pronunţă cuvintele: „Îţi promit, Smith, că-ţi plătesc cinci dolari" este unul brut; cu ajutorul premisei (1a), care leagă acest fapt brut de cel instituţional corespunzător, trecem (dacă e valabilă premisa (1b)) la faptul instituţional că Jones îi promite lui Smith cinci dolari.

Să admitem că derivarea de către Searle a lui „trebuie” din „este” e corectă; că distincţia dintre faptele brute şi cele instituţionale este clară; că, deci, plecând de la enunţuri descriptive, putem obţine o concluzie morală. Nu e greu de văzut că, în acest caz, un enunţ normativ e controlat de faptele instituţionale, că schimbarea acestora afectează corectitudinea enunţurilor normative. Ipoteza mea este că M. Flonta ar accepta ca valide argumente analoage celui de mai sus, în care însă faptele instituţionale invocate privesc activitatea practicianului ştiinţei. Dacă este aşa – dacă deci poziţia sa ar fi una descriptivistă – atunci nu va fi deloc dificil să acceptăm ideea

> caracterului complementar al demersului descriptiv, de la realitate la normă, în raport cu demersul prescriptiv, de la normă la realitate... Lumii cercetării, lumii cunoaşterii obiective, îi este, aşadar, în mare măsură străină acea tensiune acută între valori şi fapte, pe care o prilejuieşte, atât de des, confruntarea idealurilor morale sau estetice ale oamenilor cu realităţile vieţii lor. (p. 47)

În mare măsură, problema se reduce la a arăta că în practica ştiinţei există astfel de fapte instituţionale. Or, pentru un filosof care simpatizează demersurile specifice „orientării istorice” în filosofia ştiinţei, aşa cum este şi M. Flonta, acest lucru se impune ca o evidenţă. Ideea că cercetarea ştiinţifică modernă este instituţionalizată sub varii aspecte, în diverse moduri, este crucială pentru a înţelege ce face ca un fapt „brut” de cercetare să devină un „fapt ştiinţific”; pentru a fi luată în considerare şi a fi examinată cu seriozitate, „o contribuţie ştiinţifică trebuie să fie controlabilă, în acord cu modul de gândire, indici de plauzibilitate şi excelenţă şi tehnici de cercetare consacrate de autoritatea tradiţiei ştiinţifice şi să poată fi integrată în cunoaşterea existentă” (p. 52). Constrângeri analoage premiselor auxiliare (1a) şi (1b) ale lui Searle prezidează întotdeauna trecerea de la un fapt brut (de pildă, o lucrare ştiinţifică oricât de originală) la faptul instituţional al luării ei în seamă de comunitatea ştiinţifică. Eseurile lui M. Flonta abundă în exemple care stau mărturie

pentru felul în care organizarea practicii ştiinţifice recunoaşte o contribuţie în calitate de contribuţie veritabilă, pentru felul în care se constituie fapte noi, care nu ar fi putut să existe în afara acelei practici, a regulilor ei constitutive (tot aşa cum faptul de a fi în offside nu ar fi existat în afara regulilor fotbalului).

Voi încheia cu o concluzie care bate ceva mai departe. Sub rezerva observaţiilor formulate în secţiunea anterioară, dacă se admite că există în ştiinţă fapte instituţionale precum cele la care am făcut referire mai sus, atunci cred că vom putea afirma că sunt descriptivişti acei filosofi atraşi de perspectiva istorică în cercetarea ştiinţei şi care, în acelaşi timp, sunt dispuşi să recunoască faptul că valorile ştiinţifice, idealurile de cunoaştere au un loc semnificativ în înţelegerea ştiinţei contemporane.

Note

1. Spun ortodoxă, fiindcă ereziile sunt multe. O dare de seamă se află în volumul *The Is-Ought Question*, editat de W. D. Hudson, London, 1969.
2. Editura Academiei Române, Bucureşti, 1994; a se vedea în principal „Cuvânt înainte" şi eseurile „Reprezentări alternative asupra raţionalităţii ştiinţifice", „Descriptiv şi prescriptiv în teoria ştiinţei" şi „*Orientare istorică* şi *orientare logică* în filosofia ştiinţei: poate fi ocolit conflictul valorilor?". Ori de câte ori nu va fi menţionată explicit sursa, trimiterile la pagini vor viza acest volum.
3. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.
4. S-ar putea specula în sensul că admiterea implicit a unor posibilităţi ca: teorie prescriptivă a unei imagini descriptive a ştiinţei sau teorie descriptivă a unei imagini normative a ştiinţei să motiveze poziţia lui M. Flonta, că graniţele dintre teoriile descriptive şi prescriptive nu sunt rigide. Însă mă îndoiesc că perspectiva formulată de M. Flonta se sprijnă pe o asemenea confuzie; oricum, aşa cum vom vedea, există mai multe argumente în sprijinul poziţiei sale.
5. A se vedea, de exemplu, studiul lui M. Zimmerman, în W. D. Hudson (ed.), *The Is-Ought Question*. Voi accentua că acest punct de vedere e

diferit de cel după care enunţurile prescriptive pot fi derivate din enunţuri descriptive. În secţiunea 3 voi sugera că poziţia lui M. Flonta este de acest al doilea gen.

6. O analogie e poate lămuritoare. Potrivit lui B. Russell, propoziţiile în care apar descripţii definite pot fi reduse la propoziţii (mai complicate) în care acele expresii nu mai apar. Astfel, propoziţia "Regele de astăzi al Franţei este chel" va fi analizată în propoziţia compusă: „Există o persoană care e astăzi rege al Franţei; acea persoană e unică şi este cheală".

7. C. U. Moulines, „On How the Distinction between History and Philosophy of Science Should Not Be Drawn", în *Erkenntnis*, 19 (1983).

8. Dacă avem în vedere ideea de raţionalitate ştiinţifică elaborată în cele două tipuri de teorii, se va putea observa că „atât evoluţii ştiinţifice mai recente şi mărturii ale unor mari cercetători, cât şi unele studii istorice de caz par să indice că liberalizarea imaginii tradiţionale asupra raţionalităţii ştiinţifice ar putea să reprezinte un pas semnificativ în direcţia câştigării unei înţelegeri mai complexe şi mai nuanţate asupra naturii cunoaşterii ştiinţifice" (p. 36). O atare liberalizare au realizat în primul rând teoriile descriptive, nu prescriptive.

9. Pe larg, aceste norme sunt analizate în G. H. von Wright, *Normă şi acţiune*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

10. Nu ştiu însă cât de mult ar adera M. Flonta la această susţinere.

11. Se observă fără dificultate că nu leg problema noastră de problematica utilitarismului hedonist.

12. A. J. Ayer, *Language*, *Truth and Logic*, 2nd edition, London, 1946, p. 107.

13. A se vedea C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven and London, 1944, cap. II.

14. Cf. C. L. Stevenson, *Facts and Values*, New Haven, 1963, pp. 13-16.

15. Apelând la o distincţie a lui Austin, am putea spune că pentru practicianul ştiinţei contează aspectul perlocuţionar al (utilizării) teoriei ştiinţei, în timp ce pentru filosof contează aspectul ilocuţionar.

16. Nu e aici locul să argumentez în acest sens, dar cred că abordarea, deja menţionată, a lui Moulines – înţelegerea producţiilor filosofului ştiinţei ca modele explicative ale ştiinţei – este promiţătoare.

17. J. R. Searle, „How to Derive Ought from Is", în *The Is-Ought Question*.

18. A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago and London, 1978.

19. G. E. M. Ascombe, „Modern Moral Philosophy", în *The Is-Ought Question*.

Mihail Radu Solcan

RAŢIONALISM ŞI RELATIVISM ÎN SCRIERI ALE LUI MIRCEA FLONTA

Dezvoltările din ştiinţa empirică a naturii în veacul al XX-lea i-au pus pe filosofi în faţa unor probleme care au generat discuţii fascinante şi, nu arareori, duse cu multă pasiune. Un exemplu în acest sens ni-l oferă teoria relativităţii, formulată după ce multă vreme se crezuse că teoria lui Newton este pur şi simplu adevărată. Care ar fi acum statutul teoriei lui Newton: este ea „aproximativ adevărată" sau adevărată doar într-un anume „context"? Care ar fi însă sensul unui asemenea „adevăr contextualizat"? Pot fi discutate două teorii empirice plasate în contexte diferite cu mijloace „raţionale", independente de contextul în care au fost formulate teoriile respective?

Filosofii ştiinţei sunt departe de a fi ajuns la un acord în privinţa naturii activităţii de cercetare empirică. Există poate doar o opinie larg împărtăşită cu privire la faptul că investigarea empirică a naturii este o activitate de rezolvare de probleme. Dar cum se poate decide care sunt soluţiile corecte?

A răspunde la întrebarea de mai sus că faptele empirice sunt cele care ne arată ce soluţii sunt corecte şi ce soluţii sunt incorecte nu înseamnă decât să deschizi poarta dincolo de care încep mari controverse. Pentru unii filosofi ai ştiinţei recursul la fapte este un fel de armă absolută a criticii ştiinţifice, iar demersul critic îi permite cercetătorului să se dezbare de orice prejudecăţi şi de servituţi dictate de un context sau altul[1]. Din punctul de vedere al altor filosofi, problemele ştiinţifice se rezolvă în mod

normal prin analogie cu soluţii exemplare. Cercetarea ştiinţifică se desfăşoară într-un context determinat de aceste soluţii exemplare[2].

Prima poziţie o putem denumi raţionalism antirelativist. Cel de al doilea punct de vedere este de factură relativistă (din pricina centrării pe rolul contextului). De multe ori, el este asociat şi cu situarea într-o perspectivă antiraţionalistă[3]. Problema care s-ar pune este dacă o concepţie relativistă poate fi asociată cu o atitudine raţionalistă.

În scrierile sale, după părerea noastră, Mircea Flonta adoptă tocmai această perspectivă a unui relativism raţionalist. Ceea ce vrem să examinăm în continuare sunt argumentele care susţin această combinare a raţionalismului cu relativismul.

Presupoziţii filosofice în ştiinţa empirică

Titlul acestui paragraf preia aproape integral subtitlul uneia dintre cărţile lui Mircea Flonta[4]. Lucrul acesta nu este întâmplător, deoarece subtitlul cu pricina reflectă foarte adecvat firul conducător al unui argument central în abordarea, de către Mircea Flonta, a problemei investigate. Ceea ce particularizează susţinerile lui Mircea Flonta în problema raportului dintre raţionalism şi relativism cred că este tocmai analiza relaţiilor dintre ştiinţa empirică a naturii şi filosofie.

Problema raporturilor dintre filosofie şi ştiinţă putem să o desfacem în două subprobleme: cea a cunoaşterii filosofice şi cea a rolului presupoziţiilor filosofice în ştiinţa empirică.

Problema cunoaşterii filosofice depăşeşte cadrul articolului de faţă şi de aceea nu vom schiţa decât câteva repere. Mircea Flonta este, dintru început, contra ideii separării filosofiei de ştiinţă[5]. Pe scurt, argumentul său este că separarea ştiinţei de filosofie[6] ne conduce fie la transformarea filosofiei într-o activitate de ordin secund[7] (ceea ce nu are sens din punctul de vedere al realităţilor istoriei ştiinţei [8]), iar separarea filosofiei de ştiinţă la

postularea unui gen aparte de cunoaştere, cunoaşterea filosofică (pe care Mircea Flonta o respinge) [9].

În concluzie, pentru Mircea Flonta, filosofia nu este o formă de cunoaştere de sine stătătoare. Iar din punctul de vedere al filosofului ştiinţei, ea este strâns legată de ştiinţă. Filosofia este orientare[10]. Ea constituie, în fond, armătura unui cadru (a unui context) în care se desfăşoară cercetarea ştiinţifică. Presupoziţiile filosofice, chiar dacă sunt tacite, sunt prezente în cercetarea ştiinţifică[11].

Discuţia, după cum se vede, a intrat deja pe făgaşul celei de a doua dintre subproblemele de care aminteam mai sus: cea a rolului presupoziţiilor filosofice în ştiinţă. Aici argumentul de bază este construit de către Mircea Flonta folosind drept puncte de plecare câteva observaţii foarte importante: filosofia, nefiind cunoaştere, ţine de universul opţiunilor şi al deciziilor umane[12]; pe de altă parte, chiar dacă nu putem avansa argumente constrângătoare, în cazul opţiunilor filosofice, le putem totuşi dezvălui temeiurile şi evalua consecinţele[13].

Premisele de mai sus, cuplate cu valorificarea aportului orientării istorice în filosofia ştiinţei[14], conduc, pe de o parte, la ideea contextului, a cadrului[15] în care se desfăşoară o cercetare ştiinţifică. Acesta este un cadru care nu poate fi depăşit cu mijloacele uzuale ale cercetării empirice: degajarea consecinţelor empirice şi testarea acestora prin confruntarea cu faptele[16]. Discuţia argumentativă uzuală în ştiinţa empirică este blocată aici de prezenţa opţiunilor filosofice diferite[17]. Pe de altă parte, se vede ceea ce aş denumi raţionalismul filosofic general al lui Mircea Flonta: filosofia se constituie prin decizii, dar acestea sunt luate pe baza examinării consecinţelor lor[18]. Nu intuiţia, de pildă, este cea care are rolul decisiv aici. Cercetătorii au, desigur, anumite intuiţii cu privire la preferinţele lor[19]. Ceea ce contează însă în menţinerea deciziei este examinarea consecinţelor ideilor filosofice.

În concluzie, ceea ce individualizează punctul de vedere al lui Mircea Flonta în filosofia ştiinţei este ideea că presupoziţiile[20] constituie armătura contextului teoriilor ştiinţifice.

Raţionalitatea ştiinţei

Pentru Mircea Flonta raţionalitatea este o temă filosofică[21]. Exploatarea acestei teme este încărcată însă cu o doză de ambiguitate. Cineva ar putea insista, în lumina celor discutate în paragraful anterior, asupra concluziilor ce decurg din faptul că poziţiile filosofice sunt, în ultimă instanţă, dependente de opţiuni. De aici ar decurge logic posibilitatea de a creiona mai multe „raţionalităţi". Mircea Flonta preferă, după câte înţeleg eu, să îndrepte lucrurile pe un alt făgaş: cel al problemei caracterului „intern" sau „extern" al raţionalităţii în raport cu ştiinţa.

Opţiunea de mai sus nu s-ar potrivi decât cu presupoziţia unităţii raţiunii, ceea ce se reflectă, de altfel, şi în convingerea că gândirea umană în general este unitară[22]. Prin prisma acestei presupoziţii, am putea vorbi despre un raţionalism accentuat. Este vorba despre o filosofie raţionalistă a ştiinţei.

Filosofia ca orientare ne-ar putea oferi două perspective asupra raţiunii. Una ar fi perspectiva unei raţiuni care oferă din exteriorul evoluţiei ştiinţei criterii de a judeca teoriile ştiinţifice şi, poate, chiar metode de a le produce. Este, cu un termen uzitat şi de Mircea Flonta, perspectiva raţiunii instantanee[23]. O raţiune instantanee este veşnic prezentă şi independentă de dezvoltarea ştiinţei. Cealaltă perspectivă este cea a unei raţionalităţi contextualizate[24].

Argumentele lui Mircea Flonta în favoarea celui din urmă tip de raţionalitate sunt complexe şi nu tocmai lesne de redus la o schemă. Firul conducător care le străbate este cel al rolului dovezilor provenite din istoria ştiinţei. Ce decizie ar trebui luată dacă orientarea oferită de raţionalitatea instantanee externă este sistematic încălcată de dezvoltările din practica ştiinţifică? Sunt oamenii de ştiinţă iraţionali? Sau trebuie revăzută ideea de

raţionalitate? Dar cum ar mai putea fi ea o raţionalitate instantanee şi externă, din moment ce este revizuibilă? Concluzia este că raţionalitatea se constituie istoric, în contexte concrete determinate şi pe fondul practicii unor comunităţi ştiinţifice.

Argumentarea de mai sus conduce imediat la o problemă, la o dificultate. Nu are cumva fiecare context dat raţionalitatea sa? Dacă lucrurile ar sta aşa, atunci ar fi încălcată presupoziţia unităţii raţiunii. Deşi nu pare a ataca nemijlocit această problemă, Mircea Flonta ne oferă, credem, o idee clară despre o soluţie posibilă. Ea este conturată prin recursul la argumentul echilibrului prin răsfrângere[25]. Există principii ale raţiunii, dar acestea sunt corijate de către practica ştiinţifică; la rândul ei, practica ştiinţifică este corijată de către principii. Astfel, raţiunea nu este instantanee şi nici exterioară, dar unitatea ei este dată de istoria echilibrărilor dintre principii şi practică. Nici unul dintre momentele de echilibrare nu poate genera un punct de discontinuitate, deoarece nici una dintre „părţi" nu exercită o influenţă unilaterală.

Unitatea descrisă mai sus este una de factură istorică[26]. Ea nu ar avea cum să fie prinsă într-un sistem de genul celor formale, logico-matematice. Ceea ce s-ar preta reconstituirii logice ar fi mecanismul generat de principiile raţionalităţii. Dar, în primul rând, pe măsură ce firul evoluţiei istorice a mecanismului de echilibrare între principii şi practică se lungeşte, nu avem cum exclude schimbarea treptată a tuturor principiilor. Iar, în al doilea rând, reconstrucţia logică ar fi oricum incompletă din unghiul de vedere al efectului practicii ştiinţifice, care poate depinde, la rândul ei, de presiunea faptelor empirice, neanticipabile logic.

Raţionalitatea, aşa cum se conturează ea în lumina argumentelor trecute în revistă mai sus, face loc în mod natural relativismului.

Raţionalitatea relativismului şi relativitatea reprezentărilor despre raţionalitate

„Relativismul”, ca termen care să denumească atribute ale propriului punct de vedere, nu este utilizat sistematic de către Mircea Flonta. Termenul de „relativism” acoperă aici un ansamblu nuanţat de consideraţii complexe. Se prea poate ca el să aibă un aer simplificator, dar l-am preferat pentru că oferă o orientare clară în raport cu problematica prezentată în deschiderea articolului.

Simptomatic pentru felul lui Mircea Flonta de a concepe relativismul este modul în care tratează episodul lecturării de către Albert Einstein a *Fizicii* lui Aristotel. Einstein nu a văzut în scrierea lui Aristotel decât o înşiruire de nonsensuri. Problema – arată Mircea Flonta – este că el a examinat o scriere din altă eră cu ochii prezentului. A proiectat o reprezentare despre raţionalitate într-un context impropriu. Neînţelegerea decurge din diferenţa creată de presupoziţiile cu totul diferite în contextul fizicii aristotelice şi cel familiar lui Einstein[27].

Forţa argumentării lui Mircea Flonta în această problemă derivă probabil din modul subtil de a cultiva un motiv: motivul distincţiilor necesare, al separărilor imperioase pe care trebuie să le facem între diverse imagini ale ştiinţei. A invoca în filosofie aprecieri sau teoretizări făcute, de pildă, cu interese cognitive diferite este o eroare[28].

Sursele filosofului ştiinţei trebuie şi ele examinate prin prisma evitării erorii de mai sus. Astfel, ideea la care se ajunge este că filosofia ştiinţei analizează nu ştiinţa ca atare, ci imagini ale ştiinţei[29].

Distincţii pe care filosofii ştiinţei le-au trasat fără referire la contexte determinate ar suferi şi ele de defectul că nu ţin cont de aceste separări necesare. O distincţie celebră precum cea dintre ştiinţă şi pseudoştiinţă pare a nu fi pur şi simplu respinsă de

Mircea Flonta: distincţia poate fi trasată, dar lucrul acesta se poate face numai prin relativizare la contexte determinate[30].

Dintr-o asemenea perspectivă, teoretizările alternative[31], explicaţiile diferite ale dezvoltării ştiinţei nu sunt doar posibile, ci chiar necesare. Fiecare perspectivă îşi are rostul ei, cu condiţia de a nu se produce amestecarea perspectivelor incompatibile.

Pe scurt, aş îndrăzni să caracterizez acest demers complex ca pe o pledoarie raţională în favoarea relativismului. Este un relativism propus cu convingerea că diverse concepte de cunoaştere, diverse interese cognitive, diverse intenţii conduc la imagini diferite ale ştiinţei, care constituie obiectul analizelor din filosofia ştiinţei.

Exemplul volumelor Schilpp

Până acum am vorbit despre Mircea Flonta ca autor. Voi face acum o paranteză şi mă voi referi la profesorul Mircea Flonta.

Profesorul Flonta obişnuia să ne vorbească despre caracterul paradigmatic al structurii volumelor Schilpp (un fel de premii Nobel pentru filosofi)[32]: autobiografia filosofului omagiat într-un asemenea volum este urmată de studii critice (la care filosoful răspunde în final). În contextul culturii noastre, lucrul acesta pare cu siguranţă curios, poate chiar deplasat. Adevărul este însă că volumele de acest tip ne oferă o ocazie unică: aceea de a şti cum ar clarifica filosoful unele momente ale gândirii sale.

Finalul articolului de faţă este, de aceea, dedicat explorării posibilelor delimitări critice faţă de argumentările din scrierile lui Mircea Flonta, a căror încercare de reconstruire am întreprins-o mai sus.

Principala intuiţie a excursului critic porneşte tot de la ideea lui Mircea Flonta că structura contextului este una presupoziţională, dar – de data aceasta – accentul este mutat de pe caracterul tacit, nerostit al presupoziţiilor pe ceea ce aş denumi „o punere în context a contextului": câtă vreme cercetătorul naturii

urmăreşte să obţină *rezultate*, nu poate discuta presupoziţiile în virtutea cărora aceste rezultate au sens; iar când discută presupoziţiile, nu poate obţine rezultate[33]. Deplasarea aceasta de accent ni se pare că face plauzibilă ideea că, de fapt, contextul nu stă în calea gândirii independente[34]. De asemenea, raporturile dintre normativ şi descriptiv sau rolul cercetătorilor competenţi sunt reevaluate.

Abordare descriptivă şi abordare prescriptivă: separare sau reductibilitate?

Un moment foarte important a ceea ce am denumit mai sus eroarea amestecării perspectivelor îl constituie separarea de către Mircea Flonta a abordării descriptive a ştiinţei empirice de abordarea prescriptivă[35].

Mircea Flonta nu neagă, desigur, că descriptivul şi prescriptivul sunt adesea aspecte întrepătrunse ale abordărilor filosofice ale ştiinţei[36]. El pare a înclina însă către ireductibilitatea acestor aspecte unul la altul[37].

Voi pleca, în încercarea de a recontura raporturile dintre descriptiv şi prescriptiv, de la un exemplu avansat chiar de către Mircea Flonta, în contextul respingerii unui argument propus de Moulines: să ne închipuim o comunitate în care oamenii recurg curent la uciderea semenilor lor; într-o asemenea comunitate, norma „Să nu ucizi!" şi-ar pierde total forţa de influenţare şi, prin urmare, statutul de normă morală[38].

Problema, în cazul comunităţii de mai sus, este că membrii acesteia vor cheltui foarte multe resurse (timp şi energie etc.) pentru a se apăra. Dacă nu fac acest lucru, atunci se decimează unii pe alţii. În schimb, dacă ar adopta regula „Să nu ucizi!", atunci ar economisi resurse cărora le pot da o altă destinaţie. Iar dacă nu o adoptă, sunt automat sub o presiune competitivă foarte mare din partea acelei comunităţi concurente care ar adopta-o.

Putem modifica argumentul de mai sus, în funcţie de orientarea noastră în filosofia politică şi morală[39]. Oricum,

concluzia este, cred eu, că norma „Să nu ucizi!” are valabilitate pentru comunitatea dată, indiferent de practica din comunitate. *Mutatis mutandis*, lucrurile stau tot aşa şi în cazul unor comunităţi ştiinţifice aflate în concurenţă. O comunitate care crede, de pildă, că eclipsele de lună sunt provocate de demoni care fură luna de pe cer se află, până la urmă, în stare de inferioritate în faţa unei comunităţi ştiinţifice care oferă o explicaţie bazată pe mişcarea corpurilor cereşti. Iar raţiunile inferiorităţii pot fi puse în evidenţă nu doar prin *descrierea* de practici ale comunităţilor. Idealurile sunt degajate prin imaginarea de practici posibile[40].

Domnia experţilor: este ea oare legitimă în ştiinţă?

Sublinierea importanţei practicii unei comunităţi ştiinţifice are drept consecinţă accentul pus pe conceptul de „cercetător competent”[41]: acesta este expertul care îi educă pe novici, opiniile acestuia trebuie examinate de către filosoful ştiinţei.

Experţii folosesc multe „scurtături” în demersurile lor. Nu toată cunoaşterea de care dispun este explicită. Dar *rezultatele* obţinute de experţi trebuie să fie, în principiu, accesibile oricărui om obişnuit, care poate efectua o serie de acte cognitive simple[42]. Experimentele trebuie să fie repetabile, se spune adesea. Nu adăugăm poate suficient de des şi presupoziţia: de către oricine.

Cerinţa de mai sus este una cu caracter ideal. Practic, timpul de care va avea nevoie un non-expert s-ar putea să depăşească mult întinderea vieţii acestuia. Cu alte cuvinte, cerinţa respectivă ţine de idealul ştiinţei.

Faptul că operaţiile simple de care este vorba mai sus (de exemplu, să observi un anumit fenomen) sunt încărcate teoretic nu ar trebui, din această perspectivă, să fie un obstacol. Non-expertul poate deprinde modul de a „încărca teoretic” operaţia dată.

Cerinţa de mai sus se aplică, după părerea mea, şi în cazul când se lucrează într-un context dat, şi în cazul în care este

examinat chiar contextul respectiv. Cercetătorul din ştiinţele naturii lucrează într-un context dat. Istoricul sau filosoful ştiinţei examinează însă chiar aceste contexte. Tocmai existenţa unui ideal al ştiinţei îi facilitează pătrunderea în lumi foarte diverse.

Concluzia excursului critic este că relativismul trebuie relativizat. Contextul are utilitatea sa şi uneori nu are nici un rost să fie depăşit. Interesele cognitive nu impun aşa ceva. Alteori, interesele cognitive dictează în mod diferit. Paradoxal poate, pentru filosoful ştiinţei cu orientare istorică cantonarea într-un context nu are sens.

Note

1. Cea mai bună ilustrare a acestei poziţii ne-o oferă filosofia lui Karl Popper. El a atacat explicit „mitul contextului". Acest mit se bazează, după Popper, pe o concepţie eronată conform căreia demersul critic trebuie să scoată la iveală principiile pe care se întemeiază ideile noastre. Popper îi opune raţionalismul său critic: examinarea consecinţelor ideilor, nu căutarea principiilor, este nucleul demersului critic. (Cf. Karl R. Popper, *The Myth of the Framework*, ed. de M. A. Notturno, Londra, Routledge, 1994, în special pp. 59-60.)

2. Susţinerea clasică a acestui punct de vedere se găseşte în cartea lui Thomas Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice* (Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976). Recursul la filosofie este pentru această orientare un semn că problemele nu se mai pot rezolva în mod normal (cf. Kuhn, *Op. cit.*, p. 136).

Am folosit termenul de context, acolo unde – în cazul lui Kuhn – s-ar potrivi „paradigmă", pentru a avea un termen general pentru concepte precum cel de „framework" (Popper), „paradigm" (Kuhn) sau „cadru" etc. (la Mircea Flonta).

3. Caracteristică este în acest sens poziţia lui Feyerabend: ştiinţa progresează de multe ori pentru că nu se dă ascultare glasului raţiunii; deci tolerarea pornirilor ostile raţiunii reduce constrângerile şi dă mai multă libertate ştiinţei (cf. Paul Feyerabend, *Against Method*, ediţia a

treia, Londra, Verso, 1993, p. 116). Relativismul, în sensul lui Feyerabend, înseamnă că noi nu sesizăm mediul înconjurător ca atare, ci doar *reacţia* mediului; cultura şi natura sunt întrepătrunse; felurile de a interacţiona cu mediul sunt diverse şi, de aceea, rezultatul nu este dezvăluirea unei „lumi", ci a unor variate realităţi (cf. „Postscript on Relativism", în Feyerabend, *Op. cit.*, p. 270).

4. Mircea Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică. Presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1985.

5. Cf. Mircea Flonta, *Cognitio*, Bucureşti, Editura ALL, 1994, pp. 74-75. Caracteristică pentru poziţia lui Mircea Flonta pare să fie şi ideea sa că graniţa dintre filosofie şi ştiinţă se poate estompa (v. Flonta, *Cognitio*, p. 76), iar supoziţiile filosofice, netestabile pot să-şi schimbe statutul şi să devină aserţiuni empirice testabile (v. Mircea Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1994, pp. 231-232).

6. Mentalitatea dominantă printre cercetătorii ştiinţifici, scrie Mircea Flonta, este cea după care „cunoaşterea pozitivă, în particular forma ei cea mai dezvoltată, ştiinţa exactă a naturii, este liberă, în substanţa ei propriu-zisă, de orice presupoziţii filosofice" (Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, p. 18).

7. Aluzia este la mentalitatea scientistă şi la reducerea filosofiei la examinarea critică a cunoaşterii şi valorilor (cf. Flonta, *Cognitio*, pp. 67-68).

8. Efortul de a degaja „filosofia nerostită" (pentru termen v. Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, p. 13) a fizicienilor prin analize de caz istorico-filosofice este întreprins de Mircea Flonta pe parcursul unei întregi cărţi (v. *Op. cit.*).

9. A se vedea în acest sens Flonta, *Cognitio*, pp. 67-76, precum şi Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, pp. 143-158 (în special discuţia despre punctul de vedere al lui Nae Ionescu şi al lui Constantin Noica).

10. Cf. Flonta, *Cognitio*, pp. 75-76.

11. Ideile filosofice care funcţionează ca presupoziţii în ştiinţă: (1) fixează condiţii-cadru; (2) orientează cercetarea, dar nu sunt formulate explicit; (3) „nu sunt sub controlul experienţei în sensul obişnuit al cuvântului" (Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, p. 68).

12. Vezi, pe un caz particular, analiza pe care o face Mircea Flonta conceptului de cunoaştere metafizică: interminabilele controverse presupun, arată el, „opţiunea pentru un anumit concept al *cunoaşterii*" (Flonta, *Cognitio*, p. 74). Orientările filosofice sunt fundate, până la urmă, pe opţiuni.
13. *Ibidem*.
14. Pentru care Mircea Flonta are o sensibilitate aparte (vezi, de pildă, paginile consacrate istoriei moderne a ştiinţei în *Imagini ale ştiinţei*, pp. 68-76, precum şi reorientării istorice în filosofia ştiinţei, *Ibidem*, pp. 84-101).
15. Presupoziţiile filosofice „fixează anumite condiţii-cadru, care sunt *a priori* într-un sens pragmatic al termenului", condiţii pe care ipotezele ştiinţifice „sunt ţinute să le satisfacă" (Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, p. 68). Chiar dacă lucrările la care am făcut referire în premisele şi în concluzia argumentului sunt diferite, ele denotă o concepţie unitară.
16. *Ibidem*.
17. Caracteristic este, în acest sens, felul în care Mircea Flonta se raportează la disputa dintre Bohr şi Einstein: „principala sursă a neînţelegerilor" era nereconsiderarea de către Einstein a „reprezentărilor de ordin filosofic cu privire la caracterul obiectiv al realităţii fizice" (Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, p. 246). Disputa avea rădăcini filosofice şi mijloacele argumentării ştiinţifice uzuale nu au dus la o apropiere a punctelor de vedere.
18. Vezi în acest sens Flonta, *Cognitio*, p. 74, precum şi formulări foarte apropiate de ideea programelor de cercetare: „Supoziţiile-cadru ale cunoaşterii fizice se justifică, în cele din urmă, prin performanţele cognitive ale teoriilor ce se dezvoltă în cadrul lor, prin capacitatea acestora de a ordona în mod «simplu»şi «natural» datele experienţei. O competiţie între programe metateoretice rivale, între reprezentări distincte şi incompatibile asupra exigenţelor minime ale descrierii şi explicaţiei teoretice în ştiinţa exactă se poate întinde în timp pe o perioadă mai lungă decât competiţia între două sisteme teoretice." (Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, p. 242).
19. Cf. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 16.
20. Presupoziţiile nu sunt principii sau axiome din care să se *deducă* altceva. Ele delimitează orizontul în care discursul are sens, ca în

celebrul exemplu din logică: „Regele actual al Franţei este chel" nu este nici fals, nici adevărat, deoarece presupoziţia că Franţa ar avea, când scriu aceste rânduri, un rege este falsă. Dacă presupoziţia ar fi adevărată, nu ar rezulta nimic cu privire la chelia regelui; ar avea, în schimb, sens să căutăm să vedem dacă regele are sau nu chelie. *Mutatis mutandis*, Bohr şi Einstein din analizele de caz ale lui Mircea Flonta împărtăşesc presupoziţii diferite. De aceea, pentru Einstein are sens să caute legi deterministe stricte din care să se deducă legile mecanicii cuantice (v. Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, p. 243), în vreme ce pentru un adept al interpretării standard a mecanicii cuantice lucrul acesta nu are sens.

21. Cf. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 18.

22. Vezi structura argumentului împotriva „cunoaşterii filosofice" (în Flonta, *Cognitio*, în special pp. 74-75), precum şi Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, pp. 143-151.

23. Cf. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 33. Termenul provine de la C. G. Hempel (cf. *Ibidem*, p. 49).

24. Pentru geografia acestei abordări printre filosofii ştiinţei v. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, în special p. 42.

25. Acest tip de argument provine de la Nelson Goodman, prin filiera lui John Rawls (v. prezentarea structurii sale în Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, pp. 27-28).

26. Convingerea noastră că reconstrucţia de mai sus nu trădează spiritul concepţiei lui Mircea Flonta pare coroborată de construcţii teoretice precum „conceptul genealogic de teorie ştiinţifică" (Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, în special pp. 164-165).

27. Cf. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 68.

28. Pentru conturarea acestei teme în concepţia lui Mircea Flonta deosebit de caracteristică este abordarea din capitolul despre delimitarea cunoaşterii ştiinţifice din *Imagini ale ştiinţei* (pp. 102-136).

29. Pentru o prezentare succintă a ideii v. rezumatul în limba engleză la Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 236 ş.u.

30. Cf. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 127.

31. Cf. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 136.
32. Vezi, de exemplu, P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle (Ill.), Open Court, 1974. Seria acestor volume se numeşte „*The Library of Living Philosophers*".
33. Când ne întrebăm dacă există un rege actual al Franţei, nu are noimă să căutăm să obţinem un rezultat cu privire la chelia sa. Doar hegelienii ar îmbina „dialectic" cercetările.
34. Mircea Flonta obişnuieşte să insiste asupra ideii că filosofia cultivă gândirea independentă.
35. Cf. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 43 ş.u.
36. Vezi exprimarea explicită a acestei idei în Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 47.
37. „Descriptivul şi prescriptivul sunt două dimensiuni ireductibile..." (Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 55).
38. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 54.
39. Posibile modele ar putea fi James M. Buchanan (*The Limits of Liberty*, University of Chicago Press, 1975) sau David Gauthier (*Morals by Agreement*, Oxford University Press, 1986), ca mai sus, şi alţii.
40. Aceste practici nu sunt neapărat şi efectiv realizabile într-un interval de timp comparabil cu lungimea vieţii indivizilor! Iar lucrul acesta nu este lipsit de semnificaţie (v. cazul, mai jos, a ceea ce am denumit „idealul ştiinţei").
41. Pentru unele referiri caracteristice la acest concept vezi Flonta, *Imagini ale ştiinţei*: „cercetătorul onest, cu o bună educaţie şi pregătire de specialitate" (p. 31); „forţa... opiniei ştiinţifice acceptate în determinarea judecăţilor şi evaluărilor oamenilor de ştiinţă competenţi" (p. 50).
42. Omul obişnuit este luat în considerare şi de către Mircea Flonta: el apare în prezentarea „reprezentării curente asupra naturii consensului ştiinţific... care îşi are rădăcini adânci în tradiţia filosofică, atât la raţionaliştii greci, cât şi la raţionaliştii şi iluminiştii epocii moderne" (Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, p. 37). Această reprezentare individualistă asupra ştiinţei este pusă însă în contrast cu reprezentarea bazată pe ideea experienţelor împărtăşite în comun de către cercetători. Acestea sunt reprezentări alternative, în viziunea lui Mircea Flonta.

Romulus Brâncoveanu

DISCIPLINA ŞTIINŢIFICĂ: REPREZENTARE ŞI CONSENS

Deşi studiază interpretări venite din partea istoricilor ştiinţei, a criticilor culturii şi a gânditorilor umanişti, *Imagini ale ştiinţei*, ultima carte tipărită de Mircea Flonta, nu încearcă, aşa cum s-ar putea presupune, identificarea unor trăsături generale ale diferitelor interpretări ale ştiinţei care ne-ar putea îndemna să credem că dincolo de diversitate şi divergenţe există o anumită unitate de natură culturală sau un obiect, acelaşi pentru fiecare perspectivă în parte – *ştiinţa*. Dimpotrivă, *Imagini ale ştiinţei* adună câteva studii de caz mai speciale – cazul filosofilor şi istoricilor ştiinţei, al gânditorilor umanişti, al criticilor culturii şi al oamenilor de ştiinţă – menite să probeze faptul că discursurile acestora despre ştiinţă nu se referă la o realitate în sine, la ceva ce ar putea fi considerat drept *cunoaştere ştiinţifică propriu-zisă*, ci la diferite *imagini* ale cunoaşterii ştiinţifice. Nu este vorba, arată M. Flonta, de faptul că oamenii pot avea perspective diferite asupra aceleiaşi realităţi, deoarece proiecţiile care s-ar naşte de aici ar putea conduce până la urmă la o imagine unitară a unui obiect de referinţă, ci de faptul că în asemenea interpretări intervin opţiuni prealabile a căror existenţă şi acţiune scapă de multe ori atenţiei noastre. Cercetătorii, filosofii şi istoricii ştiinţei, gânditorii umanişti şi criticii culturii nu vorbesc despre acelaşi lucru când se referă la ştiinţă, ci despre propriile lor imagini asupra cunoaşterii ştiinţifice. M. Flonta cercetează resorturile acestor reprezentări şi scoate la

lumină presupoziţii în măsură să explice construirea, persistenţa şi autoritatea lor.

Desigur, în aceste analize intervine şi o imagine a ştiinţei, proprie autorului, care poate fi cel mai bine surprinsă în ultima parte a cărţii sale, aceea în care figurează seria de studii: *Un concept genealogic al disciplinei ştiinţifice. Schimbarea idealurilor de cunoaştere şi apariţia unei discipline ştiinţifice noi. Despre natura consensului ştiinţific. Discurs ştiinţific şi practică ştiinţifică.* În acest text voi încerca, mai întâi, să schiţez imaginea ştiinţei,·aşa cum apare ea în viziunea lui Mircea Flonta, apoi voi sublinia câteva trăsături ale concepţiei sale consensualiste asupra disciplinei ştiinţifice. Inevitabil, în această încercare, multe dintre nuanţele acestei imagini se vor estompa, şi bănuiesc, în primul rând, o caracteristică a stilului filosofic propriu lui M. Flonta: continua revenire prin rafinarea argumentelor şi noi exemple la tezele susţinute, în aşa fel încât ceea ce la un moment dat apare ca o simplă observaţie sau nuanţare se adaugă, treptat, la chiar bazele iniţiale ale întregii construcţii.

Imaginea ştiinţei propusă de M. Flonta se limitează în mod deliberat la ştiinţele factuale înţelese ca ştiinţe teoretice, iar dintre acestea, în special, la ştiinţele exacte ale naturii, lăsând, astfel, deoparte matematicile, ştiinţele tehnice şi istoric-hermeneutice. Conceptul-cheie în conturarea acestei imagini este acela de *disciplină ştiinţifică*, însuşirea acestui concept în descrierea şi explicarea cunoaşterii ştiinţifice este semnificativă din mai multe puncte de vedere.

În primul rând, înţelegerea ştiinţei ca disciplină concretizează întrebări asupra naturii cunoaşterii ştiinţifice, cum ar fi acelea legate de posibilitatea cunoaşterii, circumscriindu-le practicii ştiinţifice propriu-zise, şi, în acelaşi timp, face posibilă o abordare coerentă în condiţiile recunoaşterii diversităţii şi diferenţelor, atât în evoluţia unei discipline, cât şi în interiorul acesteia.

În al doilea rând, perspectiva disciplinei conduce de la înţelegerea ştiinţei ca sistem simbolic constituit din teorii la

înţelegerea ei ca activitate complexă cu o dimensiune istorică în care producţia sistemului simbolic nu se reduce la reguli interpretabile strict logic.

În al treilea rând, conceptul de disciplină ştiinţifică, deşi generos în semnificaţii – de obicei îi subsumăm nu numai cercetarea consacrată descoperirii, ci şi activitatea de transmitere şi organizare a cunoştinţelor – este destul de precis în înţelesul lui obişnuit pentru a nu extinde numărul elementelor şi factorilor care ar putea interveni în explicaţia ştiinţei. Din acest punct de vedere, în comparaţie cu alte concepte care consideră ştiinţa ca activitate, cum ar fi acela de „comunitate ştiinţifică", în care intervin şi considerente de natură sociologică sau psihologică mai pronunţate, conceptul de disciplină mi se pare mai economic. Acest lucru apare mai ales dacă avem în vedere numărul şi natura elementelor de care M. Flonta ţine seama în delimitarea unei discipline ştiinţifice, adică numai acele elemente ce caracterizează structura unei ştiinţe teoretice. Aceste elemente sunt:

O disciplină ştiinţifică nu se delimitează prin obiectul cercetării, ci prin problemele ridicate cu privire la acest obiect, deoarece discipline diferite se întâmplă să studieze din puncte de vedere diferite acelaşi obiect. Întrucât problemele joacă un rol atât de important, trebuie identificate în continuare elementele care determină apariţia şi schimbarea problemelor. Aceste elemente ar putea fi împărţite în două grupe: de natură imaginativă şi de natură practică.

O primă grupă de elemente de natură imaginativă este alcătuită din concepte şi modele teoretice. Conceptele şi modelele teoretice determină în mare măsură interesele de cunoaştere, precum şi limbajul în care sunt formulate întrebările pe care şi le pun cercetătorii şi răspunsurile la acestea.

O a doua grupă de elemente imaginative o reprezintă idealurile sau valorile cognitive. De natură istorică, idealurile cognitive călăuzesc cercetarea indicând condiţiile minime nece-

sare, dar nu suficiente, pe care trebuie să le satisfacă noile idei şi teorii într-o tradiţie de cercetare. Ceea ce înseamnă că ştiinţa teoretică nu se dezvoltă prin confruntarea neîncetată a modelelor şi ipotezelor teoretice cu faptele, ci, dimpotrivă, ea este structurată şi orientată de anumite idealuri ce indică acele condiţii pe care trebuie să le satisfacă orice ipoteză teoretică pentru a fi acceptată. Asemenea idealuri sunt arareori formulate în mod explicit, ele fiind însuşite de obicei în mod spontan de noile generaţii de cercetători în procesul instrucţiei lor ştiinţifice, pe bază de exemple şi precedente.

Elementele de natură practică sunt constituite din metodele şi tehnicile specifice de cercetare pe care le utilizează oamenii de ştiinţă specializaţi. Specializarea trebuie înţeleasă aici atât în sensul ei curent, cât şi ca o caracteristică a unui tip de activitate bazat pe existenţa unor mijloace de realizare a acesteia împărtăşite în comun. În delimitarea unei discipline ştiinţifice rolul cel mai important, dintre toate aceste elemente, revine idealurilor cognitive.

În primul rând, idealurile cognitive au un rol integrator. Având o mare stabilitate, idealurile cognitive se schimbă mai lent decât conceptele, modelele, teoriile, metodele şi tehnicile de cercetare. Rolul lor integrator reiese mai ales în situaţiile de schimbare, uneori foarte rapide, ce privesc componentele conceptuale, teoretice şi instrumentale. De exemplu, deşi conceptele şi metodologia cercetării ştiinţifice asupra structurii materiei s-au modificat în cursul acestui secol, idealul explicării proprietăţilor atomilor şi moleculelor prin structuri subatomice este încă valabil.

În al doilea rând, idealurile cognitive au un rol evaluativ. Pe lângă acordul cu faptele, ipotezele teoretice trebuie să satisfacă şi idealurile explicative consacrate prin autoritatea operelor celor mai importanţi reprezentanţi ai unei tradiţii de cercetare, la care se raportează, de cele mai multe ori în mod spontan sau tacit, oamenii de ştiinţă care lucrează în cadrul ei.

Dacă acestea sunt elementele care trebuie considerate în delimitarea unei discipline ştiinţifice – problemele, idealurile cognitive, conceptele şi modelele teoretice, metodele şi tehnicile de cercetare – în descrierea acesteia, problema care se pune este, mai întâi, aceea a identităţii disciplinei. Aceasta, deoarece trebuie să ţinem seama că, de-a lungul timpului, în toate ştiinţele teoretice au intervenit schimbări, uneori ale fiecăruia dintre elementele de mai sus.

Pentru a surprinde identitatea unei discipline, de asemenea, trebuie să ţinem cont de faptul că nu toate elementele unei discipline ne schimbă în acelaşi timp. Oricât de radicale ar fi discontinuităţile, ele nu afectează în aceeaşi măsură şi concomitent toate componentele disciplinei. Se poate vorbi, astfel, de o *matrice disciplinară*, adică de o ţesătură rezultată din împletirea unui număr mare de fire relativ *interdependente* şi relativ *independente* şi care, atunci când intervine schimbarea, nu se rup toate în acelaşi timp şi în acelaşi loc. Existenţa matricei disciplinare explică de ce disciplina ştiinţifică ar putea fi caracterizată drept un *continuu* compus din probleme, teorii, metode şi idealuri supuse schimbării. În consecinţă, deşi în permanentă schimbare, identitatea unei discipline ştiinţifice poate fi caracterizată din perspectiva continuităţii conceptelor, problemelor şi metodelor de cercetare, a idealurilor cognitive şi, prin urmare, a criteriilor de evaluare a rezultatelor cercetării.

Într-o disciplină ştiinţifică, principalele ei componente constituie obiectul unui consens mai mult sau mai puţin cuprinzător sau al unei divergenţe, uneori acute, între cercetători: un consens conceptual şi teoretic cu privire la noţiunile de bază şi principiile teoretice fundamentale, precum şi la aplicarea lor în descrierea, explicaţia şi predicţia evenimentelor sau în descoperirea unor legi noi; un consens instrumental ce priveşte aplicarea metodelor de observare, experimentare, măsurare, calcul şi aproximare şi alte metode de cercetare; un consens în ceea ce priveşte judecata ştiinţifică, evaluarea noutăţii, însemnătăţii şi

urgenţei comparative a problemelor cercetării, a interesului şi bunei întemeieri a ipotezelor şi modelelor teoretice, precum şi a acordului între principiile teoretice acceptate şi datele experienţei ştiinţifice. Acest din urmă acord este susţinut, în mai mare măsură decât toate celelalte, de valori ştiinţifice sau idealuri cognitive, de cele mai multe ori tacite.

Zonelor de consens le corespund zone de dezacord şi divergenţă, un consens deplin fiind mai degrabă o situaţie ideală, decât o situaţie obişnuită în istoria ştiinţei, situaţia cea mai obişnuită într-o disciplină fiind prefacerea continuă a elementelor matricei disciplinare corespunzând unor zone de consens şi dezacord între indivizi sau diferite grupuri de cercetare. Astfel, continuitatea se manifestă îndeosebi în zona întreţesută a conceptelor fundamentale şi a idealurilor cognitive, acordul asupra acestora constituindu-se într-o condiţie a criticii ştiinţifice şi a controverselor curente. Idealurile ştiinţifice sunt hotărâtoare atât pentru menţinerea direcţiilor cercetării, cât şi pentru discontinuităţile mai accentuate sau chiar pentru apariţia unor discipline noi. Ceea ce înseamnă că, în multe cazuri, problemele în jurul cărora se constituie o disciplină sunt generate în primul rând de schimbările care intervin în orizontul valorilor, ţelurilor sau idealurilor cognitive. În cursul unei asemenea evoluţii, însă, pot interveni situaţii de incertitudine strategică, atunci când un grup de cercetători reevaluează idealurile cognitive existente. În asemenea situaţii, cercetarea dintr-o disciplină este afectată de apariţia unor noi linii de gândire care se raportează la valori cognitive diferite. Depăşirea acestei situaţii se face fie prin apariţia unei noi discipline, fie prin găsirea de soluţii care păstrează unitatea disciplinei. Situaţiile de incertitudine strategică sunt, totuşi, destul de rare. De aceea, prefacerea treptată a idealurilor cognitive poate fi considerată o caracteristică tare a disciplinei ştiinţifice, proliferarea şi segmentarea disciplinelor fiind mai degrabă rezultate ale unor cerinţe practice (care pot ţine, de exemplu, de formarea unor cercetători mai specializaţi în mânui-

rea unor noi metode de cercetare sau de apariţia unor noi nevoi de specializare ca urmare a creşterii problematicii într-o disciplină).

Se observă că rolul cel mai important în conturarea unei discipline revine diferitelor tipuri de consens ce o caracterizează. M. Flonta combate însă ideea unui consens bazat pe argumentaţii şi decizii explicite. Aceasta nu înseamnă că tipul de consens ce caracterizează disciplina ştiinţifică nu este unul raţional sau că în anumite situaţii consensul bazat pe argumente expuse explicit într-un limbaj cât mai univoc, mai clar şi precis, nu intervine în ştiinţă. Dimpotrivă, aşa cum rezultă dintr-o altă carte a sa, *Raţiune ştiinţifică şi perspectivă filosofică*, în situaţii de incertitudine strategică, cum a fost situaţia care a precedat impunerea mecanicii cuantice, atunci când exemplele şi precedentele nu se mai dovedesc suficiente pentru rezolvarea unor dezacorduri accentuate ce intervin la un nivel sau altul al unei discipline ştiinţifice, realizarea unui consens bazat pe argumente explicite reprezintă, uneori, o condiţie a acceptării unor noi ipoteze şi modele teoretice. De aceea, s-ar putea spune că situaţiile de dezacord accentuate cum sunt cele de incertitudine strategică sunt acelea în care ridicarea unor pretenţii de valabilitate pentru o opinie sau alta nu mai poate fi tematizată în aceleaşi cadre ca şi până atunci. În mod curent, însă, diferitele tipuri de consens ştiinţific nu se sprijină pe formularea explicită a tuturor premiselor relevante şi pe o argumentaţie pas cu pas prin valorificarea resurselor argumentative şi descriptive ale limbajului, ci, mai curând, prin invocarea unor precedente şi experienţe comune familiare celor care participă la forma de viaţă, de activitate sau de comunicare pe care o reprezintă cercetarea ştiinţifică dintr-o anumită disciplină. Din acest punct de vedere, cercetarea ştiinţifică se aseamănă cu meseriile şi cu artele practice. Deşi în asimilarea ei intervine fără îndoială şi o instrucţie discursivă, cercetarea se învaţă în mare măsură văzând şi făcând, prin integrarea începătorului într-o formă de viaţă, prin imitarea şi

urmarea unor modele, precum şi prin învăţarea din propria experienţă şi din experienţa altora. Situaţia omului de ştiinţă aflat la începutul carierei este asemănătoare aceluia care, pus în situaţia de a se integra într-o nouă formă de viaţă, îşi însuşeşte, chiar şi fără să-şi dea seama, convenţiile ei implicite. Acest tip de învăţare determină în mare măsură modalităţile de obţinere a consensului ştiinţific, care ţine mai mult de experienţele comune unui grup de cercetători, decât de regulile metodei ştiinţifice, aşa cum sunt formulate ele în scrierile filosofice. De aceea, deşi perspectiva logică ce presupune că toate premisele şi temeiurile unei judecăţi ştiinţifice sunt explicitate sau pot fi explicitate nu înseamnă neapărat o abordare greşită, totuşi perspectiva psihologică şi sociologică este mai adecvată pentru a vedea cum stau lucrurile în practica ştiinţifică. Astfel, într-o dezbatere ştiinţifică, diferitele principii, norme metodologice şi standarde de argumentare, deşi sunt recunoscute ca generale, în contexte distincte sunt înţelese destul de diferit. Mai mult, un om de ştiinţă, în contextul specializat al disciplinei sale, pentru a susţine sau a combate o opinie nu desfăşoară lungi lanţuri argumentative. Cei care împărtăşesc o experienţă comună bogată nu trebuie să-şi explice prea mult deciziile, argumentele sau contraargumentele în privinţa unei opinii. Dacă se poate spune aşa, ei se înţeleg „din priviri", comunicarea dintre ei solicitând funcţiile de semnalizare ale limbajului, într-un mod asemănător cu acela în care se petrec lucrurile în situaţii familiare ale vieţii cotidiene.

În conturarea acestei imagini a ştiinţei, două aspecte cred că reţin atenţia. Primul aspect este de natură hermeneutică, uneori într-un sens destul de tare, dacă ţinem cont de faptul că pentru a pune în evidenţă resorturile opiniilor prezentate în studii, M. Flonta analizează mărturiile oamenilor de ştiinţă în vederea descifrării *înţelegerii* pe care aceştia o au asupra unei situaţii sau probleme. În studiul *Discurs ştiinţific şi practică ştiinţifică*, aspectul hermeneutic este chiar accentuat. Autorul combate, de exemplu, ideea înrădăcinată potrivit căreia textele ştiinţifice, fiind epurate

de informaţiile şi relatările care nu sunt absolut necesare pentru înţelegerea şi controlul rezultatelor pe care le comunică, reproduc cu fidelitate modul de a gândi al oamenilor de ştiinţă, precum şi ideea că în ştiinţă orice dezacord sau neînţelegere sunt depăşite până la urmă. Textele ştiinţifice nu sunt doar constatări de rezultate. Există de bună seamă anumite standarde de redactare potrivit cărora consideraţiile de natură personală sunt eliminate sau prin care relatărilor care ar putea sugera încălcarea reprezentărilor dominante ale impersonalităţii, obiectivităţii şi raţionalităţii ştiinţifice sunt evitate. „Impersonalitatea" sau „obiectivitatea ştiinţifică" sunt însă, mai degrabă, caracteristici stilistice ale textului ştiinţific ca gen literar, deoarece asemenea texte nu constituie nici pe departe o reproducere fidelă a modului în care gândesc autorii şi nici chiar a rezultatelor cercetării. Există, aşadar, o diferenţă între discursul ştiinţific formal şi modul de a gândi propriu-zis al cercetătorului, care este pusă în evidenţă de discursul ştiinţific informal, aşa cum apare el din interviuri şi din alte documente. Discursul ştiinţific informal arată că preferinţele personale, ideile preconcepute, anumite atitudini îşi au rolul lor în orientarea cercetării. M. Flonta aderă, astfel, la opinia lui G. Holton care arată că discursul ştiinţific modern ascunde multe dintre determinările şi motivaţiile subiective ale practicii ştiinţifice. Asemenea motivaţii şi determinări sunt vizibile în situaţiile mai problematice ale cercetării, cum au fost, de exemplu, cele legate de momentele descoperirii structurii ADN-ului, în biologie, de confruntarea dintre Einstein şi Bohr, în fizică. Analizând această din urmă situaţie – Einstein respingând până la sfârşitul vieţii sale teoria standard a mecanicii cuantice – M. Flonta arată că în contradicţie cu modul obişnuit în care ne reprezentăm raţionalitatea ştiinţifică, consensul poate fi însoţit de largi zone de dezacord şi, uneori, chiar nu poate fi realizat.

Al doilea aspect al modalităţii de studiu utilizată în *Imagini ale ştiinţei* îl constituie individualismul metodologic în explicarea practicii ştiinţifice şi, de aici, a disciplinei ştiinţifice.

Fără îndoială că *disciplina ştiinţifică* este un concept holist, cum de natură holistă sunt şi problemele ridicate cu privire la *continuul* unei discipline. Această perspectivă holistă ar putea angaja în hipostazierea unor caracteristici ale disciplinei ştiinţifice, ceea ce ar veni în contradicţie, de bună seamă, cu prefacerile pe care le înregistrează de-a lungul timpului orice practică ştiinţifică. Or, în privinţa caracterizării fundamentelor unei discipline, discuţia nu mai are în vedere *continuul* disciplinar care trimite la conţinuturile acesteia, ci problema consensului, care priveşte activitatea ştiinţifică. Caracterizarea disciplinei din perspectiva consensului realizat în legătură cu diferitele ei componente permite, pe de o parte, trecerea între paranteze a chestiunii unităţii şi discutarea ei în termeni de *identitate* (diferenţele există nu numai istoric, pe verticală, ci şi pe orizontală, datorită diferitelor zone de dezacord), iar, pe de altă parte, aduce în prim-plan agentul propriu-zis al cercetării, cercetătorul ca individ. Astfel, deşi nu se poate spune că M. Flonta nu acordă importanţă comunităţii de experienţă şi comunicare, practicii ştiinţifice ca formă de viaţă, totuşi, cel care se află în centrul majorităţii studiilor sale de caz este cercetătorul individual. De asemenea, reprezentările asupra practicii ştiinţifice analizate privesc fie relatări sau imagini individuale, fie percepţii generale în contexte individuale.

Cred că există două motive ale acestei modalităţi de abordare analitică în fond, dar în care intervin unele elemente de natură hermeneutică şi principii metodologice ale teoriei sociale.

Primul motiv este mai de suprafaţă. El priveşte caracterul implicit polemic al demersului prezent în *Imagini ale ştiinţei*, care, delimitându-se de imaginile standard ale obiectivităţii şi raţionalităţii ştiinţifice, aşa cum apar ele în neopozitivism, sau de reprezentări aparţinând gânditorilor umanişti, aflate, paradoxal, în corespondenţă cu acestea, intenţionează, în acelaşi timp, să arate cititorului obişnuit de filosofie de la noi că activitatea ştiinţifică este mult mai complexă şi mai interesantă, mai „plină de viaţă”,

decât lasă să se înţeleagă că ar fi literatura filosofică mai frecventată, de ieri şi de azi, la noi, şi că omul de ştiinţă este la fel de pasionat şi se manifestă la fel de subiectiv şi, uneori, chiar pasional în activitatea sa, ca în oricare altă activitate mânată de idealuri, de dorinţa de realizare a unor lucruri adevărate şi frumoase (cum sunt artele, de pildă).

Al doilea motiv este unul de profunzime şi priveşte teza de bază a cărţii: faptul că diferitele imagini ale ştiinţei, chiar şi atunci când aparţin cercetătorilor sau filosofilor specializaţi, nu se referă la ştiinţa *ca atare*, ci sunt interpretări care se bazează pe anumite presupoziţii. Acceptarea unei asemenea teze nu ridică prea multe întrebări în cazurile gânditorilor umanişti şi filosofilor, deoarece e mai lesne de acceptat că aceştia se referă atunci când vorbesc despre ştiinţă la propriile lor păreri despre ce este ştiinţa, decât la ceea ce este „cu adevărat” aceasta. M. Flonta demonstrează cu claritate, însă, că şi în cazul oamenilor de ştiinţă diferitele reprezentări prealabile fixate într-o tradiţie de cercetare determină modul în care ei „văd” şi practică ştiinţa. Dacă lucrurile stau astfel, oare nu s-ar putea spune că reflectând asupra ştiinţei (sau practicând ştiinţa şi reflectând asupra problemelor mai importante pentru evoluţia unui domeniu de cercetare), noi nu ne referim în fond la ştiinţă, ci la propria noastră imagine despre ştiinţă? Şi mai departe: nu înseamnă aceasta că orice imagine a ştiinţei este o imagine a imaginii ştiinţei?

Până la un punct o asemenea întrebare este întemeiată, în sensul că reprezentări foarte complexe cum sunt *ştiinţa, literatura sau... ordinea socială*, de exemplu, sau alte reprezentări din asemenea familii sunt percepute numai de intelect şi nu pot fi identificate *ca atare* cu ajutorul simţurilor. În primul rând, trebuie să ţinem seama că *imagine a ştiinţei*, aşa cum este utilizat acest concept de M. Flonta, este un concept metodologic din perspectiva căruia se pot reliefa pluralitatea discursurilor despre ştiinţă şi presupoziţiile ce le caracterizează şi nu are, decât poate metaforic, un înţeles psihologic, aşa cum se sugerează în

întrebarea de mai sus. Este adevărat că, atunci când încercăm să conturăm o imagine a ştiinţei, abstractizarea este inerentă. De altfel, arată M. Flonta, atunci când încearcă să obţină o asemenea imagine, un filosof, de pildă, poate porni în demersul său de la reprezentările oamenilor de ştiinţă pe care le compară cu alte reprezentări din istoria ştiinţei, dîndu-le o structură sistematică ş.a.m.d., ceea ce înseamnă că într-un asemenea demers ne aflăm deja în faţa unei imagini a imaginilor ştiinţei. De asemenea, un gânditor umanist porneşte, de obicei, de la anumite reprezentări mai familiare ale cunoaşterii ştiinţifice şi îşi construieşte propriul discurs cu privire la ceea ce înseamnă ştiinţa. Faptul că în cazul oamenilor de ştiinţă, al filosofilor şi al gânditorilor umanişti, presupoziţii care ar putea fi caracterizate ca fiind comune se manifestă în contexte individuale (al asumării lor potrivit subiectivităţii individului) nu se confundă cu procesul obişnuit de abstractizare, şi, cu atât mai puţin, pe seama lui nu se poate conchide că orice imagine a ştiinţei este o imagine a imaginii ştiinţei.

Cred că aici trebuie căutată motivarea elementelor de natură hermeneutică precum şi a principiului individualismului care se fac simţite în schiţa pe care M. Flonta o face cunoaşterii ştiinţifice. Din punctul meu de vedere, aceste elemente sunt utilizate, pe de o parte, într-un sens antirelativist, deoarece ele pun în evidenţă modul în care idei împărtăşite în comun se manifestă în contextul judecăţii individuale a unui om de ştiinţă, iar pe de altă parte, într-un sens antipozitivist, deoarece principiul individualismului metodologic fereşte de hipostazierea diferitelor consensuri întâlnite la un moment în norme ştiinţifice imuabile. Această abordare conduce la schiţarea unei imagini a cunoaşterii ştiinţifice în care apropierea de practica ştiinţifică de zi cu zi nu sfârşeşte în consideraţii psihologice şi sociologice, iar descrierea sistemului simbolic şi teoretic nu tinde să ridice pretenţii fundaţioniste.

Gheorghe Mihai

RETORICA DISCURSULUI FILOSOFIC ÎN LUCRĂRILE LUI MIRCEA FLONTA

Disputăm îndeajuns, azi ca şi odinioară, asupra înţelesurilor Retoricii, discursului retoric, filosofiei; aşa se face că ajungem uşor la neînţelegeri, la controverse artificiale într-o materie sau alta, venind cu idoli, din varii izvoare, în această privinţă. Criticii Retoricii o confundă adeseori cu Stilistica sau cu arta manipulării seductive, criticii discursului retoric îl cantonează în tehnica ornatului, iar despre filosofie divergenţele provin din afara dimensiunilor autentice ale spiritualităţii.

Nu socotesc Retorica decât o ştiinţă: despre organizarea unui întreg argumentativ al răspunsului ales de alegătorul alternativei-soluţii neconstrângătoare la o problemă care le permite. Aceasta e ceva foarte general, dar îndeajuns să cuprindă o varietate de structuri speciale. Când mă gândesc la discursul filosofic, prind a mă întreba dacă un reflexiv va alege, pentru singurătatea sa, tratatul de chimie al lui Pauling, Fizica lui Massey sau Critica raţiunii pure kantiene. Şi nici nu ştiu dacă alegătorul trebuie să fie un reflexiv pentru a presupune, plauzibil, ce va alege între aceste trei cărţi.

O gândire filosofică, la urma-urmelor, nu înseamnă neapărat un individ, dar implică un fondator, un iniţiator, un învăţător, de la care învăţând, ne-am putea abate (ca în sintagma „Despărţirea de Noica", folosită de unii, încrezători în propria cale), ba chiar am putea-o refuza, găsind noi argumente mai puternice pentru altă opţiune. La fel, o gândire filosofică nu trebuie neapărat să aibă

discipoli pentru a se continua o dată cu istoria. Aici i-am găsi locul filosofiei lui Mircea Flonta, asemenea filosofiei altor autori români.

Pe de altă parte, nu socotim tot una gândirea filosofică şi vorbirea retorică; aceasta din urmă realizează, desigur, ornatul în diferitele lui forme, pentru stil, pe când stilul de gândire filosofică poate să aibă propriile structuri retorice, nu neapărat transparente în adresabilitatea pe canavaua abaterilor de cuvânt.

O problemă retorică, pusă oral sau scris, este soluţionabilă prin mai multe răspunsuri-alternative, argumentate neconstrângător de către autorul care a optat pentru unul; pentru autor şi în raport cu întregul argumentativ, acest răspuns-alternativă constituie *teza*, numită astfel conform tradiţiei. Activitatea de argumentare urmăreşte să convingă raţional un public-destinatar – individual, particular, general, competent (sau necompetent), omogen (sau neomogen) etc.

A spune despre un întreg argumentativ construit de un filosof pentru o teză ce o propune publicului (său) că nu este retoric, în sensul arătat mai înainte, înseamnă să indicăm o altă cale ca fiind reală; indicarea, însă, e argumentabilă neconstrângător sau constrângător; dar filosofia nu poate argumenta constrângător (adică să demonstreze, cum a arătat Anton Dumitriu); ne rămâne că discursul filosofic este retoric (nu retoricist).

Teama (dispreţul, neîncrederea) faţă cu discursul retoric are la bază nediferenţierea între speciile persuasiunii: convingerea, seducţia şi manipularea; or, filosofiei îi e caracteristică tocmai convingerea. Un discurs filosofic poate să nu convingă, dar niciodată nu poate să seducă (precum un discurs ideologic, de pildă), nici să manipuleze (precum un discurs politic, de pildă).

Opera filosofică a lui M. Flonta se constituie din discursuri, ale căror teze sunt susţinute de autor intenţionînd să convingă. Filosofii propun probleme, în formulări proprii, propun soluţii proprii la probleme, aceleaşi de multă vreme, argumentează şi noi, destinatarii lor, aderăm sau nu aderăm, aderăm în totul sau cu partea noastră de reflecţie subiectuală.

Un discurs filosofic cu toate atributele retorice îl constituie chiar *Cuvântul înainte* semnat de M. Flonta la cartea domniei sale *Cognitio*, apărută în Bucureşti, la Editura ALL, în 1994.

Întrebării, cum apare orice problemă retorică, „Ce este o introducere şi orientare critică într-un anume câmp de reflecţie şi de ce cercetare filosofică?", exigentul gânditor român pro-pune, pentru sine şi pentru celălalt, cititorul, situaţia de alegere între trei răspunsuri, unilaterale:

„Este, mai *întâi*, un efort de a desprinde şi de a formula explicit întrebările fundamentale, pornind de la forma lor incipientă şi apoi clasică şi ajungând, prin rafinări şi precizări succesive, la cea actuală. Este, *apoi*, prezentarea principalelor puncte de vedere şi poziţii ce s-au conturat prin raportare la întrebări socotite cardinale. Este, *în sfârşit*, evaluarea şi discuţia critică a argumentelor pro şi contra poziţiilor consacrate."

Întrebărilor „Ce?" – teoria o afirmă – li se cuvin definiţii ori, în locul acestora, anume descrieri. Într-o filosofie autentică nu vom întâlni nici una, nici alta, căci filosoful – cel adevărat – evită capcana definiţiei, care îl închide, evită şi ispita definiţiei, ce-l blochează în unilateralitatea ei; ambele l-ar scoate din spaţiul iubirii de înţelepciune şi l-ar indica drept „degetul lui Dumnezeu".

Nu e cazul lui M. Flonta, pentru care răspunsul la întrebări „Ce?" este *examinare*, *cumpănire*, cum am zice într-un frumos şi sugestiv loc retoric românesc. Întreaga înaltă filosofie cumpăneşte cu deplină cugetare raţională şi acolo se situează M. Flonta. Desigur, nu neapărat postmodernismul, ci şi varii forme de convenţionalism ar surâde faţă cu expresia „iubire de înţelepciune", lipsită de sens într-o metodă în care subiectul prezintă minimă actanţă sau în care îşi propune propriul în Fiinţă. Dar noi nu credem (nu găsim relevante argumentele pro) în moartea înţelepciunii teoretice, cu atât mai puţin în iubirea de ea, chiar dacă în anumite secvenţe ale istoriei ambele par să fi aţipit. Tocmai în asemenea secvenţe se ivesc filosofi care reaşază filosofia în rosturile ei dintotdeauna; spunem „dintotdeauna", căci

în distribuţiile spaţio-temporale ale relativului există – sau subsistă – constanta unitară, indiferentă existenţial la recunoaşterea ei de către noi, dar care se întoarce asupră-ne, minându-ne auto-nomia, câtă vreme şi în măsura în care ne îndoim de ea sau o refuzăm, socotind că astfel am fi mai pozitivi cu subiectivitatea. Şi când în această aţipire mirarea filosofică vine să cumpănească, acum prin discursul de care vorbim, în conceptul ei filosofia rămâne dintotdeauna.

Care ar fi cele trei răspunsuri la problema propusă?

1.1. „(introducerea şi orientarea critică) este un efort de a desprinde întrebările fundamentale ale filosofiei". Aceste întrebări urmează trei forme – incipientă, clasică şi actuală – de formulare explicită a unuia şi aceluiaşi conţinut, căci, de când se tot pune, conţinutul problemelor fundamentale a rămas acelaşi; a contrario, „rafinările şi precizările succesive" l-ar face pe Platon inferior lui Derrida, pe Quine superior lui Descartes. Este adevărat că, o dată cu vremurile, în filosofie au apărut noi întrebări („Care este temeiul drepturilor omului? În ce constă legătura ordinii probabiliste cu aceea dinamică? Se defineşte imanenţa prin sesizarea unui transcendent?"), dar „De ce există mai degrabă ceva, decât nimic?" produce o la fel de intensă uimire azi, ca şi în urmă cu două milenii; sunt de acord că, din disperare, din exasperare, din conştiinţa neputinţei (absolute?), nimic nu ne opreşte să declarăm această întrebare inutilă, lipsită de sens, absurdă etc, lucru întru-totul de înţeles la cei ce contestă nevoia de înţelepciune.

1.2. „(introducerea şi orientarea critică... etc) este un efort de a formula explicit întrebările fundamentale." Termenul-cheie în (1.1.) a fost „desprindere": din mulţimea *n* a problemelor filosofice unele sunt fundamentale, altele nu, şi săvârşim o operaţie intelectuală de diferenţiere a lor, însă fără a le şi separa; acum termenul-cheie retoric este „explicit", filosofii nu problematizează explicit, sau nu o fac întotdeauna. „Dar care este subiectul în raport cu care valoarea lucrurilor este şi trebuie să fie estimată? Ar

fi el individul?", (se) miră Durkheim; „(Etica) nu determină, nu descrie, nu defineşte «ce-ul» propriu-zis al imperativului, însă dă criteriile după care acesta poate fi recunoscut", impliciteazǎ mirarea Nicolai Hartmann, fără să fie mai puţin iscoditor decât Durkheim.

Formularea explicită reprezintă un efort: unul de gândire (desprinderea întrebării), altul de limbaj (formularea întrebării). Urmează, firesc, acela al prezentării către, adică al adresabilităţii; chiar dacă un filosof, modest cum stă în firea autenticului filosof, care nu se indică pe sine drept posesorul adevărului, care nu se socoteşte nici profet, nici Suprema Autoritate, ar putea zice, la fel ca un personaj al lui Eco „nu ştiu pentru cine, nu mai ştiu întru ce", totuşi el are destinatar cititorul doritor să ştie, chiar dacă declară „Judecătorul este, în ultimă instanţă, istoria"; da, dar istoria înseamnă, la urma-urmelor, tot oamenii.

2.0. „(introducerea şi orientarea critică...etc) este prezentarea principalelor puncte de vedere şi poziţii ce s-au conturat prin raportare la întrebări socotite cardinale".

Iată ideea de întrebare cardinală! Tehnica retorică subtilă a lui M. Flonta constă în împărţirea problemelor fundamentale în probleme cardinale şi necardinale; coborârea spre esenţă e un suiş spre unificarea în concept, minunată lucrare pe care numai filosoful o poate realiza, ne-la îndemâna cercetării ştiinţifice. „Punctul de vedere" este răspunsul raţional, ca orice răspuns filosofic, la problemă, iar „poziţia" priveşte evaluarea argumentelor discursului care îl întemeiază.

La întrebarea cardinală, de pildă, „Ce este universul în întregul său?" s-ar putea răspunde filosofic printr-o explicare conceptuală „de derivare pe cale logică a diversităţii fenomenelor accesibile experienţei dintr-un număr cât mai mic de entităţi socotite primordiale, principiile", ne spune M. Flonta. Universul filosofic nu e identic cu acela cosmogonic, nici cu acela cosmologic, iar diversitatea fenomenelor accesibile experienţei nu poate epuiza universul filosofic, căci înfăţişările acestuia se oferă

şi nemijlocit raţiunii, poate că şi ascunzişurilor intuiţiei, care ne surprind uneori încurcând bunele legi logice; de aceea, derivarea diversului din principiu are loc pe cale deductivă; încât, la întrebarea cardinală enunţată sunt posibile mai multe răspunsuri explicative conceptuale, fiecare răspuns fiind, căci e „punct de vedere", adevăr unilateral: nici definitiv, nici complet, nici categoric, nici necesar, decât, eventual, în cadrul demersului argumentativ de derivare; într-adevăr, căci un principiu socotit primordial nu este, prin aceasta, inevitabil, primordial.

Socotinţa trimite imediat la raţiunea cum este ea în subiectul socotitor care, filosofând, deformează „realitatea sensibilă şi încearcă să o pună în acord cu sine", după judecata lui Nae Ionescu; deformarea, provenitoare din strădania de acord cu sinele, în raport cu exterioritatea prin experienţa sensibilă, în raport cu lăuntricitatea sa prin experienţă intelectuală, ţine de valoarea unei duble cunoaşteri; aici, însă, am o îndoială: se potriveşte oare termenul de „cunoaştere" şi relaţiei de demascare a lucrurilor cum mi se înfăţişează prin experienţa sensibilă, şi relaţiei de desluşire a sinei mele? „După ce încep să mă desluşesc mai bine pe mine însumi, precum şi pe autorul meu, nu socotesc că trebuie primite chiar orbeşte toate ce par a veni de la simţuri; dar nici toate nu trebuie puse la îndoială", notează Descartes în a şasea Meditaţie.

Şi unde ne duce socotinţa, „punctul de vedere"? „Orice filosofie mare sfârşeşte la o platitudine (când nu pleacă de la ea, ca Descartes). Platon sfârşea la o platitudine; Adevăr, Bine, Frumos. Kant sfârşea şi el la una; Intelect, Voinţă, Sentiment. Hegel însuşi...", observa Constantin Noica. Platitudinea este, în Retorică, un loc comun, altceva decât în Topică, adică un „încărcat de semnificaţii", cum spunea Simone de Beauvoir. Or, chiar în platitudini, filosofii autentici rezistă pentru că au arhei, precizează acelaşi Noica.

Prezentarea „punctelor de vedere" de către M. Flonta se desfăşoară prin o descriere conceptuală, completată prin:

3.1. evaluarea argumentelor pro şi contra poziţiilor consacrate;

3.2. discuţia critică a argumentelor pro şi contra poziţiilor consacrate (care tot argumentare şi contraargumentare este);

Termenul „poziţie" este figură retorică, adică îndeplineşte nu doar funcţie stilistică, dar şi una cognitivă; în aceeaşi poziţie fiind, doi filosofi pot avea „puncte de vedere" diferite; poziţia se referă la opţiunea metodologică pentru un răspuns la problema argumentativă, „punctul de vedere" – rezultat subiectual al alegerii răspunsului – este răspunsul, cu argumentarea lui, cu tot, care îl exprimă pe optant. Poziţia stoică a susţinut varia puncte de vedere stoice, personale, poziţia pozitivistă – şi ea – a susţinut o mulţime de puncte de vedere, în filosofie; adeseori numim aceste puncte de vedere teorii, deşi, strict vorbind nu sunt: între teoria newtoniană asupra spaţiului şi timpului, de pildă, şi teoria kantiană asupra spaţiului şi timpului nu avem o identitate de sens în materia termenului „teorie"; Newton demonstrează, Kant susţine argumentativ.

Ce ar reveni poziţiei consacrate? Organizarea argumentativă a discursului filosofic are drept criteriu înmănuncherea înţelesurilor („subînţelesurilor, preînţelesurilor, multiînţelesurilor, neînţelesurilor, abiaînţelesurilor, cvasiînţelesurilor", cum ar zice Noica), nu a cunoştinţelor, pur şi simplu, într-o corectă ordine deductivă, deşi corectitudinea nu lipseşte. O poziţie consacrată se recunoaşte după cât de departe (sau cât de profund) a ajuns filosoful cu lumea înţelesurilor, în care adevărul e mai mult decât cognitiv; e înţelegător.

Există poziţia metafizică, fireşte, consacrată; ea constituie efort de cunoaştere a absolutului, susţine Nae Ionescu, prin „caracterizarea demersului metafizic drept trecere de la actual la virtual, de la sensibil la inteligibil şi a cunoaşterii metafizice drept o cunoaştere a virtualului (căci actualul şi sensibilul revin, cum se constată simplu, cunoaşterii ştiinţifice – *n.n.*). Virtualul constituie totalitatea posibilităţilor". Absolutul, conceput astfel este, pentru

Nae Ionescu, sensul metafizic al cuvântului Dumnezeu. Cunoaşterea metafizică suspendă funcţia timpului şi spaţiului, existenţa este considerată numai din perspectiva eternităţii. Nesinchisindu-se că admite existenţa unei fiinţe necesare alcătuite exclusiv din posibilităţi, Nae Ionescu spune: absolutul nu e accesibil prin experienţă, deoarece – iată argumentul! – aceasta ne dă doar actualul; absolutul nu e accesibil prin intelect, deoarece – iată argumentul! – acesta ne oferă doar forme conceptual organizatorice ale unui conţinut dat. Corecte entimemele susţinătoare: dacă admitem subînţelesurile lor – absolutul nu stă în actual, absolutul depăşeşte formele intelectuale ale conceptului, ce organizează un conţinut dat – atunci concluziile ni se impun, conform cu necesitatea deducţiei.

Nae Ionescu nu discută, ci expune critic, făcând loc următoarelor raţionamente argumentative neconstrângătoare:

– dacă unica sursă şi bază a cunoaşterii e experienţa sensibilă, atunci absolutul nu există, deoarece această experienţă nu ni-l dă;

– dacă unica sursă şi bază a cunoaşterii e experienţa sensibilă, atunci absolutul e incognoscibil, deoarece această experienţă nu ni-l poate da;

– dacă, în sfârşit, experienţa sensibilă nu ne dă absolutul, cunoaşterea metafizică e un nonsens; dacă experienţa sensibilă nu ne poate da absolutul, cunoaşterea metafizică e sterilă;

– dacă unica sursă şi bază a cunoaşterii e intelectul, deoarece acesta nu ne dă absolutul, el nu există; deoarece intelectul nu ne poate da absolutul, el e incognoscibil şi atunci cunoaşterea metafizică e un nonsens sau exerciţiu spiritual steril.

Între aceste alternative, Nae Ionescu propune punctul său de vedere: dacă nici una, nici alta, atunci e posibilă luarea de contact directă a subiectului cu absolutul, calea nediscursivă. Filosoful admite argumentarea imposibilităţii cunoaşterii prin experienţa sensibilă sau prin intelect a absolutului, tocmai pentru a oferi propria argumentare, a cunoaşterii acestuia în chip nediscursiv. El

nu procedează la o sinteză, ci alege a treia soluţie pentru aceeaşi problemă, pe acelaşi orizont al admisibilităţii conceptuale. Or, „a imagina o abordare sau o soluţie alternativă (pe lângă cele deja existente – *n.n.*) înseamnă a face un pas înainte", remarcă Mircea Flonta. Fără îndoială, dar în acest caz, soluţiile nu poartă valoare de adevăr, ca în descoperirea ştiinţifică; mai degrabă de adevăr retoric, în accepţiunea perelmaniană.

Astfel avem de a face discursul filosofic: argumentăm neconstrângător un răspuns-alternativă-teză a susţinătorului, într-o organizare retorică; aceasta adânceşte înţelesurile conceptuale, luminate de o poziţie sau alta, prin continue confirmări şi respingeri reflexive. M. Flonta introduce acum o nouă cheie retorică: „soluţie alternativă". Spre deosebire de problema ştiinţifică, dătătoare de cunoştinţe, certificate cu algoritmuri doveditoare, problema filosofică deschide drumul spre admiterea înţelesurilor purtate de „puncte de vedere" sau, mai bine, „unghiuri de vedere" destinate cuiva, despre ceva. Destinatarul e „cititorul avizat", căruia i se oferă „dobândirea unei orientări globale, a acelei orientări ce ne permite să înţelegem şi să evaluăm toate interesele de cunoaştere şi acţiunile prin raportare la existenţa umană şi la lume ca totalitate" (*op. cit.*, p. 75). Metafora retorică a lui M. Flonta cu care e surprins rostul filosofiei îmi pare mult mai puternică decât aceea nicasiană; „dobândirea unei orientări globale" prezumă libertatea destinatarului de a o face, aşa cum prezumă şi libertatea lui de a alege alternativa filosofică („punctul de vedere") care i se potriveşte în orientare, pe când păltinişan vorbind, filosofia vede sănătatea întregimii umane acolo unde ea este şi-i dă numele. Noica socoteşte umanitatea bolnavă, acolo unde ea este, şi sănătoasă, acolo unde ea este, M. Flonta o socoteşte mai degrabă dezorientată; într-adevăr, la ce bun să aflu numele sănătăţii, dacă sunt bolnav? Numind un lucru, prin aceasta nu ştiu şi să-l folosesc. În schimb, faţă cu multele cărări ale vieţii, faţă cu succesiunea ameţitoare a situaţiilor de opţiune, lesne mă dezorientez şi mă pot aşeza pe calea cea bună cu filosofia.

„Pasul înainte" la care se referă M. Flonta „ne poate plasa într-o poziţie nouă şi ne poate oferi o altă perspectivă asupra întrebărilor şi dezlegărilor pe care le-au propus până acum filosofii". Avem aici altă cheie retorică: „dezlegare", pe linia căreia se înscrie ideea de propunere. Tema dezlegării mă conduce la situaţia oedipiană a omului în lume, pe când tema dezamăgirii mă conduce la situaţia hermesiană a lui. Dar cele două teme nu se neagă între ele, dimpotrivă; omul e amăgit de măştile lucrurilor – aparenţele lor – pe care smulgându-le dezvăluie starea lor autentică şi astfel iese din amăgire, devine lucid. Măştile acestea, amăgitoare, îl leagă pe om, îl ţin în toate dezorientările posibile şi numai printr-un efort al spiritului, înlăturându-le, se dezleagă. Cum?

Nu „prezentarea principalelor puncte de vedere", alternativele descrise, declanşează „pasul înainte" (dezlegarea, dezamăgirea), ci „evaluarea şi discuţia critică" a alternativelor-soluţii pe care „le-au propus până acum filosofii", coborând la argumentarea lor. Aceasta n-ar fi cu putinţă dacă argumentele-dezlegări n-ar fi ele însele apte de cumpănire pentru a le admite sau a le respinge. Mai mult, dacă o propunere permite adăugire de noi argumente, care ar conduce până la „altă perspectivă asupra întrebărilor", ea nu desfiinţează (nu nimiceşte, nu distruge) orizontul filosofic şi nici nu-l reduce la această perspectivă, ca unica valabilă, ci se integrează în acest orizont; o filosofie nu are cum ţine locul Filosofiei, nici măcar synaletic, un „punct de vedere" nu poate substitui orizontul vederii.

Retorica este teoria privind organizarea unui discurs care să determine asumarea, de către destinatar, a unei teze susţinute de către utilizatorul lui. Teza este răspunsul-alternativă ales de utilizator ca soluţie verosimilă la o problemă argumentativă. Modul în care poate utilizatorul să determine asumarea este fie argumentarea convingătoare, fie cvasiargumentarea seductivă, fie pseudo-argumentarea incitativă. Argumentarea convingătoare urmează să instaureze în spiritul destinatarului, fireşte, convingeri, adică

opinii de cea mai puternică forţă cognitivă şi afectivă. Sub acest aspect, demersul retoric are semnificaţie epistemologică, cum observă R. Barthes.

Nu voi dezvolta aceste idei, analizate pe larg de mine în ultimele trei cărţi (Retorica, Psiho-logica discursului retoric, Retorica tradiţională şi retorici moderne). Însă le-am amintit pentru a arăta că o operă filosofică se constituie dintr-un sistem de discursuri retorice scrise, care argumentează continuu teze de asumat de către un public. Nu faptul că sunt folosite figuri şi tropi – cum ne învaţă tradiţia – este esenţial în discursul retoric (deşi este adânc înrădăcinată în mentalul comun această impresie), ci că argumentează continuu neconstrângător, în cazul filosofiei pe linie conceptuală.

În cea mai bună ordine clasică, discursul filosofic al lui M. Flonta, din cartea sa *Cognitio*, are o structură *retorică* apropiată celei leibniziene, pe care limbajul *retoric* se înscrie, larg vorbind, în orizontul lui Mircea Florian, adică stă să opereze cu semnificaţii nucleare şi de aceea abaterile sunt minimale; de altfel, aici am spus o caracteristică a limbajului retoric din toate discursurile autorului, angajate în maniera aticistă de ex-punere din filosofia românească, regăsibilă poate la P.P. Negulescu, precis la Mircea Vulcănescu.

Introducerea la *Cognitio* întruneşte condiţiile epistemologice şi metodologice ale unui discurs exordant;. iată ce propune asumativ autorul aici:

4.1. „să contureze cadrul discuţiei" (cf.cu 3.2.); termenul „discuţie" este, bineînţeles, o formulă retorică, întrucât nu există dialoganţi, expressis verbis, ci un singur vorbitor.

4.2.1. „să indice supoziţiile ce susţin interogaţiile filosofice".

4.2.2. „... precum şi inovaţiile conceptuale" (cf. cu principiul pasului înainte).

4.2.3. să indice „schimbări de perspectivă, răspunzătoare de evoluţia" inovaţiilor conceptuale.

5.1. „să trieze argumentele în raport cu forţa şi relevanţa lor" (cf. cu 3.1.), ceea ce înseamnă că filosofia nu construieşte demonstrativ, ci argumentativ, nu este gödeliană, ci perelmaniană.

5.2.1. „să pună în scenă... discuţia dintre cele mai creatoare minţi care au reflectat asupra unei anumite teme" (cf. cu 3.2.). Punerea în scenă, pe cale retorică, a tratat-o încă Aristotel.

5.2.2. „să conducă din umbră discuţia" dintre cele mai creatoare minţi, ceea ce înseamnă să aplice principiul retoric al atitudinii implicate.

6.1. „a încerca să dezvăluie supoziţiile ce susţin controversele filosofice" (cf. cu 2.0.)

6.2.1. „să arate ce s-a putut proba" în discuţia filosofică.

6.2.2. să arate „ce a rămas nedecis" în discuţia filosofică.

6.2.3. să arate ce a rămas „problematic sau deschis" în discuţie.

Aceste elemente constituie dimensiunea epistemică a lui *captatio*, în care substraturile referitor la metodă este, clasic, destinat interesului spiritual al destinatarului. „Prezentarea" lui M. Flonta nu vizează, aşadar, câtuşi de puţin obiectivitatea, specifică utilizatorului discursului din ştiinţe, nici imparţialitatea instanţei de judecată, nici echidistanţa care dă iluzia retoricistă a unei false detaşări, ci cumpănirea subiectuală; or, tocmai această cumpănire subiectuală, calea retorică a discursului filosofic, investeşte argumentaţia autorului cu demnitatea credibilităţii – unul din reperele esenţiale ale destinării spre asumare. Fără ea am avea de-a face cu, desigur, „cuvinte imprecise, cu formule goale", cum observa undeva Pareto.

Totodată, dacă în loc să contabilizăm argumentele pro şi contra soluţiilor-alternative la problema filosofică, le triem după două criterii – forţa şi relevanţa – suntem în plină argumentare retorică (neconstrângătoare şi continuă); aceasta deoarece argumentul are atributele forţei (de penetrare în înţelesuri) şi relevanţă (de scoatere a înţelesurilor penetrate), dimpreună; încât, deodată, adevărul filosofic apare bidimensionat (forţă şi

relevanţă), referior la „ceea ce se spune”, aşa cum el are intensitate perlocuţionară, referitor la „cum spune ceea ce spune”. Intensitatea perlocuţionară are două condiţii de realizare: conotaţiile contextuale şi credibilitatea subiectuală a utilizatorului argumentator; avem aici o unitate cognafectivă indiscutabilă. Unii autori (Gardner, 1975) introduc ca reper situaţia psihosocială (spiritul vremii), alţii (F. Jacques, 1978) propun ca reper publicul, în adăugirea celor de mai sus. În opinia mea, publicul poate fi cuprins ca element al situaţiei psihosociale, iar aceasta e prea largă şi prea variabilă pentru a o considera altfel decât cântărind de la caz la caz.

Oricine triază argumentele pro unei soluţii-alternative poate decide relevanţa şi forţa ansamblului discursului filosofic, prin propria disponibilitate subiectuală, în calitate de „cititor avizat”. Discutăm forţa şi relevanţa argumentelor discursului autorului din *Cognitio*, dar cu putinţa noastră de penetrare şi de scoatere la iveală a înţelesurilor şi tot în raport de ele obiectăm, adăugim, contestăm, admitem; prin filosoficul autorului noi înşine devenim filosofi.

Argumentele, ne spune M. Flonta, „probează” soluţia-alternativă în conexiune cu supoziţiile problemei luate în considerare; admiterea lor nu indică doar plasarea publicului în acelaşi câmp cognitiv cu filosoful, ci şi solidarizarea cu el, chiar şi când reformulează aceleaşi întrebări din noi unghiuri de vedere, urmărind să aducă alte argumente, într-o legătură organică psi-ho-logică. Termenul-cheie acum este proba, dovedirea. În ce poate consta ideea de dovedire în filosofie?

„Convingerea lui Maiorescu, Negulescu, Petrovici sau Mircea Florian a fost că prin opera lui Kant metafizica transcendentă... a primit o lovitură din care nu-şi va putea reveni niciodată”, scrie M. Flonta. Cum şi-a dovedit Maiorescu această convingere şi cum dovedeşte M. Flonta că Maiorescu avea această convingere? Convingerea la care se referă M. Flonta este una filosofică, spre deosebire de convingerile politice, estetice, morale ale lui

Maiorescu; după ce recunoaştem o convingere filosofică? Afirmaţia lui Petrovici „Adevărul este în funcţie de modalităţile constructive ale facultăţii noastre de cunoaştere” este o propoziţie subiectuală declarativă, adică o convingere filosofică petroviciană sau una obiectual descriptivă? Să presupunem că este o propoziţie subiectuală declarativă, adică exprimă convingerea autorului; cerând autorului să-şi dovedească *convingerea* noi îi cerem altceva decât să dovedească valoarea propoziţiei rostite, adică îi cerem să arate că are, realmente, această convingere, nu că propoziţia de care el se leagă convingător ar fi adevărată sau falsă. Convingerea este o formă psiho-logică de opinie, aparţinând totdeauna cuiva, care şi-o exteriorizează sau nu, o exteriorizează explicit sau implicit: („Convingerea mea, Titu Maiorescu este că) intelectul nostru nu poate fi o oglindă care dublează realitatea”, rostită în scris sau oral, comportă două feluri de dovediri: una, referitoare la starea opinabilă reală a autorului (Ai tu asemenea convingere?), alta, referitoare la obiectul faţă de care e legată ea (ai dovezi că intelectul nostru nu poate fi oglindă care dublează realitatea?). Dacă întregul discurs al unui filosof este format din convingeri filosofice, atunci nu-i vom cere să le dovedească, dar îi vom cere dovezi pentru obiectele lor de convingere. Dar cum aceste obiecte sunt de convingeri, deci forme opinabile, dovedirea este o argumentare neconstrângătoare, cu argumente admisibile ori nu, criticabile, contestabile într-o măsură sau alta. De fapt, noi nu susţinem nici nu criticăm convingerile filosofilor, ci obiectele lor – propoziţii, astfel, opinabile, cu argumente dotate cu „forţă şi relevanţă”, cum ne spune M. Flonta.

Dacă filosofii cad de acord asupra problemelor de rezolvat, înseamnă că au admis supoziţiile acestor probleme; controversele lor privesc argumentele care susţin răspunsurile-soluţii-alternative. Dacă ei nu admit una sau mai multe presupoziţii, controversele se referă la ele. Dar, întrucât probăm o valoare de adevăr, supoziţiile ar fi adevăruri filosofice unilaterale de înţeles, şi atunci

controversele caută inovaţii conceptuale şi schimbări de perspectivă care îngustează, lărgesc, modifică unilateralitatea.

Supoziţiile nedecise apar chiar când fondul problemei este confuz; un exemplu ni-l dă M. Flonta „Dacă *cădem de acord* că anumite *opinii* şi enunţuri sunt *acceptate* (sublinierile noastre; termenii de acord, opinie, accept ţin de teoria retoricii – *n.n.*), deoarece funcţionează în mod adecvat într-un anumit cadru de viaţă şi de activitate omenească, atunci problematica determinării condiţiilor minime, necesare şi suficiente ale cunoaşterii, în particular problema întemeierii epistemice se dizolvă. Nu mai este vorba de *apărarea* sau *respingerea* uneia sau alteia dintre teoriile întemeierii epistemice, ci de înţelegerea faptului că orice asemenea teorie va fi lipsită de obiect" (*op. cit.*, p. 198).

O teorie dintr-o ştiinţă oarecare are componentele ei enunţiative dovedite logico-experimental, dimensiunile de veridicitate primesc o măsurare obiectivă, axată pe obiect. Aşa spunem, deşi în fizica fluidelor coexistă cinci teorii privind distribuţia particulelor, iar în materia culpei din dreptul civil există trei teorii concomitente; totuşi, aici nu intervine ideea de apărare-respingere, ci aceea de testare-intertestare, prin mijloace departe de subiect. În filosofia sistematică, însă, vorbim de „puncte de vedere", opinii, acorduri, accept şi respingere, cu argumente de forţă şi relevanţă variabile; criteriul propus aici de M. Flonta pentru accept este funcţionarea „în mod adecvat într-un anumit cadru de viaţă şi de activitate omenească", fiind vorba de o mai veche idee hegeliană, cu uşurinţă certificată.

În filosofie, la întrebarea „Ce întemeiază cunoaşterea?", admiţându-se că există cunoaştere şi că ea are întemeiere, putem primi răspunsuri-alternative-soluţii, să zicem (a), (b), (c), (d). Autorii acestor răspunsuri, fiecare, *nu* ignoră argumentele celorlalţi, în propriile argumentări contraargumentând, adică se apără atacând, un contraargument subminează-susţinând, într-o relaţie controversială care nu priveşte convingerea altuia, ci obiectul convingerii. Chiar aşa ne descrie însuşi M. Flonta:

„Weizsecker consideră”, „Rorty crede”, „Moser apreciază” etc., adică descrie opinii. Un filosof, Mircea Florian, să zicem, înregistrează răspunsurile date până la el, ale contemporanilor lui de care e interesat, la problema care îl preocupă, cântăreşte critic argumentele pro sau contra pentru fiecare, reflectează asupra supoziţiilor întrebării, cumpăneşte formându-şi „punctul său de vedere” şi optează pentru un răspuns care îl convinge; el rămâne un convins, raţional, chiar dacă în adresabilitate nu reuşeşte să obţină acceptul destinatarilor săi. Ba, el poate să obţină acceptul contemporanilor săi, dar nu şi pe cel din viitor; publicul filosofilor este extrem de diferit. Astfel, publicul de peste două mii de ani şi-a asumat convingerile aristotelice din „Topica”, pe când publicul Retoricii lui Hegendorphinus a trecut o dată cu petrecerea lui. Uneori se întâmplă ca un filosof să renunţe, dintr-un complex autoargumentativ, la convingeri – unele – cum ar fi cazul lui Sartre. O gândire filosofică determinată nu aderă, pur şi simplu, ca un credincios la o sectă sau ca un cetăţean la o organizaţie culturală sau politică, subscriind, ci reconstruieşte discursul pentru acel răspuns (re)configurând argumentele cu rezervele şi adăugirile lui, astfel încât răspunsul apare ca asumare a sa; nu există trădare în filosofie, ci este întru totul de înţeles să se abandoneze, raţional, răspunsuri care nu mai satisfac personalitatea culturală; ştim kantieni care au devenit antikantieni, antihegelieni care au devenit neohegelieni, marxişti care au devenit filosofi creştini şi antimarxişti care au devenit neomarxişti etc.; libertatea de autoargumentare în filosofie e nelimitată în limitele spiritualităţii fiecăruia, căci aici e vorba de opinii conceptuale, nu de ataşamente la pistis sau de fidelităţi dogmatice.

Toţi cei care se revendică de la X se constituie într-un „curent” filosofic, iar Y, prin originalitatea argumentelor (şi reconfigurărilor sale), având audienţă în comunitatea „cititorilor avizaţi”, opiniile lui funcţionând în mod adecvat într-un anumit cadru de viaţă şi de activitate omenească, este cel mai reprezentativ; curentului i se pune un -ism: „Diferitele variante ale

coerentismului se disting în funcţie de felul cum este conceput cercul întemeierii" (*op. cit.*, p. 157), dar sunt de acord între ele asupra „lipsei de perspectivă" a fundaţionismului (p. 159).

M. Flonta ne predă o lecţie-standard despre construirea discursului filosofic într-o organizare retorică, ne arată mereu cum trebuie să ne asumăm şi să ne adresăm lumii cu propuneri de asumare întru concept; trec îndestule, chiar şi idei platoniene au trecut, iar dacă şi discursurile kantiene - la unele teze - au pierdut din relevanţă, de propriul nostru destin nu e cazul să disperăm. Ceea ce rămân sunt unele uimiri, uneori e suficient şi una, poate şi chiar un argument din multele aduse la o alternativă-soluţie; şi filosofului i se potrivesc zisele „S-a născut, a suferit, a murit". Ceea ce păstrăm de la el e produsul suferinţelor lui spirituale; restul ţine de omenesc.

Discursul filosofic al lui M. Flonta - înscris în tradiţia europeană - nu numai că se desfăşoară pe liniile retoricii, dar reprezintă şi una din strălucitele lecţii despre buna retorică în care trebuie să fie desfăşurată ideea de asumat. Drama filosofului derivă din responsabilitatea lui pentru concept, nu pentru derizoriile zicerilor - şiruri de retoricisme oportuniste; iar viaţa unui concept e prin ştiinţa adresabilităţii, deci prin mijloacele retorice. Tocmai uitasem această observaţie aristotelică, am ignorat exigenţa cantemiriană, tocmai cădeam în captatio cyberneticus, când lecţia lui M. Flonta ne deşteaptă să revenim la sensul pythagoreic al discursului filosofic.

Izvoare bibliografice

1. Mircea Flonta, *Cognitio, o introducere critică în problema cunoaşterii*, Ed. ALL, Bucureşti, 1994.

2. Mircea Flonta, *Kant în cultura românească*, Revista de Filosofie, nr.6/1994.

3. Mircea Flonta, *Filosofie critică şi construcţie metafizică*, revista de Filosofie, nr.5/1993.

Adrian-Paul Iliescu

PARADIGMA DETERMINISTĂ ÎNTRE STRINGENŢE LOGICE ŞI NUANŢĂRI FILOSOFICE

În cultura filosofică a Europei continentale se exercită de mult o fascinaţie a „marilor spuse" metafizice. Majoritatea iubitorilor de filosofare se aşteaptă ca un gânditor demn de acest nume să emită fraze memorabile, să se facă cunoscut prin idei cardinale ce poartă marca inconfundabilă a personalităţii sale, să îşi construiască o nişă intelectuală sau chiar o citadelă inexpugnabilă prin ridicarea de edificii solide, alcătuite din concepte şi teze ce rămân definitiv legate de numele lui. Nimic altceva aici, la urma urmelor, decât o reminiscenţă a stilului şi obsesiei pentru monumental din epoca clasică: prejudecata că, aşa cum arhitectul lasă în urma sa clădiri reprezentative, filosoful trebuie să presare mari idei, fraze-cheie susceptibile de a arunca lumină asupra enigmelor fundamentale; şi, tot aşa cum opera arhitecturală poate fi obiectul unui rapid tur de orizont, contribuţia filosofică trebuie să poată fi cuprinsă deodată cu vederea atunci când cineva ia în considerare „marile spuse" ale unui gânditor.

Ca parte a unei acţiuni preventive împotriva binecunoscutei rutine academice anoste de pritocire a ideilor altora, această mitologie a „spuselor fundamentale" pe care fiecare trebuie să le aibă la activ poate fi apreciată pozitiv. A soma un lucrător din câmpul filosofiei să-şi prezinte ideile personale înseamnă a-l constrânge să treacă dincolo de nivelul precar al comentariilor

interminabile, al nuanţărilor inutile şi al variaţiunilor insipide pe temă dată. Faptul că fiecare poate fi pus în situaţia de a trebui să-şi etaleze, în câteva cuvinte, principalele concluzii la care a ajuns după ani de investigaţie, să înfăţişeze sintetic miezul unor reflecţii presupuse a constitui o «căutare a înţelepciunii» este, sau mai bine zis, poate fi o împrejurare benefică, cu rol de avertisment necesar: filosofarea nu poate însemna doar o rumegare de cuvinte vechi, ea trebuie să dea dovadă de imaginaţie, să producă, să fertilizeze viaţa interioară.

Pe de altă parte însă, percepută ca o metafilosofie ce se ia în serios, mitologia „spuselor fundamentale" trădează urmele unei mentalităţi de diletant, caracteristice cititorului de dicţionare şi omului a cărui cultură vine din enciclopedii. Rezistă aici, fără glorie, dar cu multă încăpăţânare, convingerea primitivă a semidoctului că o contribuţie intelectuală autentică trebuie să poată fi condensată în definiţii, principii, teze sau concepte-cheie; în virtutea ei, reflexul obişnuit este de a identifica valoarea unei opere teoretice cu prezenţa unor „mari spuse" care se pot reproduce într-un dicţionar enciclopedic. Întrebarea este: poţi să-ţi justifici existenţa prin formularea unei fraze memorabile, dovada de nezdruncinat a creativităţii personale? Dacă nu, în această cultură locală a vorbelor memorabile în care (din nefericire) trăim încă, eşti o persoană suspectă.

Şi totuşi, o privire mai atentă aruncată culturii europene clasice ar fi trebuit să ne pună în gardă faţă de acest fel de a gândi. Există bune argumente pentru a pretinde că partea cea mai valoroasă a operei filosofilor clasici – chiar a celor bogate în „spuse fundamentale" – nu constă în marile teze, ci mai curând într-o metodă sau un mod de a interpreta. Se poate susţine că la Platon mai importantă şi mai perenă decât marile mituri şi marile «idei fundamentale» este metoda analizei conceptuale, a analizei ideilor (de Bine, de Adevăr, de Dreptate). La Aristotel, cu siguranţă că cea mai preţioasă contribuţie se leagă de modul de interpretare (furnizat de categorii) pe care Stagiritul l-a furnizat culturii

occidentale: cu alte cuvinte, fundamentală şi inestimabilă este metoda sa de a decupa lucrurile şi de a le articula, şi nu mulţimea de „spuse magistrale” pe care le putem găsi în antologiile sumare. Poate mai limpede este cazul filosofilor moderni, al purtătorilor de cuvânt ai raţionalismului şi empirismului: Descartes, Locke, Hume sunt importanţi prin metodele pe care le oferă gândirii moderne pentru a o ajuta să se descurce în haosul experienţei şi al (ne)cunoaşterii, prin distincţiile fondatoare pe care le furnizează, şi nicidecum prin apoftegmele lor, chiar cele cu valoare metafizică. Kant însuşi, iar Hegel nu mai puţin, copleşesc azi nu prin impresionanta arhitectură a sistemelor lor, nici prin „tezele ultime” pentru care sunt reputaţi la nivelul nespecialistului, ci prin forţa modului de gândire, prin fertilitatea grilei conceptuale folosite, prin tehnica intelectuală a demersului. În sfârşit (deşi, evident, enumerarea ar putea continua), Nietzsche rămâne prin forţa atitudinii sale intelectuale, nu prin «concluziile» pentru care e faimos, pline de contradicţii şi incoerenţe uimitoare.

Pe scurt, ceea ce vreau să susţin este că „spusele fundamentale” constituie partea cea mai puţin importantă a creaţiei filosofice. Ele nu sunt niciodată mai mult decât nişte adevăruri parţiale, şi, o dată cu modificarea inevitabilă a modurilor de interpretare sau a felurilor de a conceptualiza, nu rămân nici măcar atât. Rigoarea analizei ideilor, la Platon, logica de neocolit a categoriilor, la Aristotel, spiritul geometric, la Descartes, o anumită atitudine subtil tensionată, la Pascal, îndrăzneala umilinţei de a urma fanatic experienţa, la Hume, exactitatea şi coerenţa articulaţiilor, la Kant, energia supraomenească cu care sunt turnate lucrurile în forme fantastice, la Hegel, fervoarea rebeliunii intelectuale, la Nietzsche – acestea sunt de fapt marile atuuri ale creaţiei filosofice, şi nicidecum „marile spuse”, care se devalorizează rapid deoarece conţin totdeauna un element intelectual «anecdotic», o componentă contingentă. O comparaţie recunoscut nepotrivită e totuşi tentantă aici: aceea cu lumea sportului, în care recordul (ce polarizează atenţia) e partea cea

mai perisabilă a poveştii – recordul este extraordinar de caduc, dar atitudinea, strădania, strategia şi, de ce nu, aventura, rămân. Şi în filosofie, „spusa" se pierde, dar atitudinea, metoda, demersul rezistă.

Filozofia analitică, care se maturizează sub semnul principiului lui Wittgenstein că filosofia nu este o doctrină, ci o activitate, se bucură de maxima imunitate faţă de mitologia „spuselor fundamentale". În această parte a universului filosofic, performanţa este ilustrată în primul rând de pregnanţa analizei critice. Ideea directoare este aceea că înaintarea gândirii se realizează nu prin acumularea de „mari idei", ci prin eliberarea minţii şi a raţionamentelor sale de încleştarea în care sunt ţinute totdeauna de anumite automatisme de gândire sau înclinaţii necontrolate către interpretări uzuale, de false analogii, imagini atractive, dar înşelătoare, extrapolarea cazurilor exemplare, supoziţii neverificate şi abuzuri de limbaj. Marile idei şi „spusele fundamentale" reprezintă inevitabile îndatorări ale gândirii faţă de anumite paradigme intelectuale şi au caducitatea acestora; demersul analitic aspiră la o permanentă emancipare a intelectului de dominaţia acestor paradigme, prin conştientizarea particularităţilor şi a limitelor lor, prin evidenţierea ingredientelor conceptuale nelegitimate de experienţă, dar impuse de inerţia minţii. El, urmăreşte o neîntreruptă «igienizare» a lucrării intelectului, prin examinarea exigentă şi eliminarea habitudinilor mentale inadecvate. Ca atare, criteriul principal de apreciere a prestaţiilor filosofice va fi, în acest cadru, acuitatea analizelor critice făcute de un cercetător.

Aceasta nu înseamnă însă că itinerariul profesional al unui filosof analitic este marcat exclusiv de respingeri şi demolări critice. Într-un cadru academic, aşa cum este o facultate de filosofie sau o comunitate de filosofi profesionişti, cercetătorul analitic dezvoltat, înzestrat şi competent, va avea multe lucrări de făcut. Activitatea profesorului Mircea Flonta, pe care o omagiem în acest volum, ilustrează tocmai această multitudine de rosturi

(diversitate amplificată, de altfel, şi de specificul mediului intelectual şi al momentului în care s-a desfăşurat ea). De la performanţa cea mai puţin pretenţioasă – popularizarea unei literaturi, a unui domeniu de preocupări, a unui stil de a practica filosofia – şi până la cele mai complexe – instaurarea unor standarde de valoare a prestaţiei intelectuale, promovarea unei atitudini spirituale bazate pe rigoare şi probitate, dezvoltarea unor tehnici de investigaţie, obţinerea unor remarcabile rezultate de cercetare proprii, dar şi crearea unor nuclee de cercetare etc. – activitatea sa academică înregistrează întreaga gamă de rezultate caracteristice performanţei din filosofia analitică. Cum spuneam însă mai sus, în centrul unei asemenea traiectorii intelectuale stă de obicei examinarea vigilentă a produselor filosofice, analiza şi aprecierea ideilor şi argumentelor, demersul critic. Lucrările profesorului Mircea Flonta şi mesajul principal al activităţii sale pedagogice confirmă această constatare. Dacă am înţeles bine atât cât lucrările şi mesajul respectiv, locul central în cadrul lor aparţine *analizei critice bazate pe evidenţierea şi evaluarea supoziţiilor ascunse* ale unei poziţii filosofice. Există, bineînţeles, multe tipuri de analiză critică; dintre acestea însă, cea bazată pe depăşirea controversei imediate şi a argumentelor pro şi contra *prima facie*, prin coborârea la un palier mai adânc al dezbaterii, la care se pot identifica şi cântări suporturile intelectuale invizibile, tacite, ale ideilor vehiculate explicit, mi se pare a fi cel mai fertil. Tehnica depistării supoziţiilor implicite ale unei idei, teorii sau argumentări, adică a acelor resorturi neaparente de la care provine însă vitalitatea unei poziţii filosofice şi capacitatea ei de a se dezvolta, diversifica, sau chiar imuniza la critică, pare într-adevăr a fi un mijloc eficace al terapiei analitice, al încercării de a elibera gândirea de fixaţiunile şi anchilozele totdeauna prezente.

Rândurile care urmează reprezintă o încercare personală de a aplica această tehnică la un subiect clasic de ontologie, care, deşi actualmente căzut într-un con de umbră, nu este totuşi neînsem-

nat. Autorul lor nu poate, bineînţeles, aprecia măsura în care metoda analizei supoziţiilor tacite a fost corect învăţată şi aplicată aici; aşa cum, pe bună dreptate, se subliniază întotdeauna, oricât de mare este datoria intelectuală a celui ce scrie faţă de cei de la care a învăţat, răspunderea pentru ceea ce a reuşit să pună pe hârtie îi revine în întregime.

1. Determinismul

În ciuda unei apreciabile diversităţi, printre concepţiile contemporane este greu, dacă nu imposibil, a mai găsi o pledoarie în favoarea determinismului strict. Nimeni nu pare să mai fie dornic de a-şi asuma responsabilitatea promovării unei concepţii de felul celor avansate, cu nu chiar atât de mult timp în urmă, de Laplace sau d 'Holbach; lapidar vorbind, nimeni nu mai este astăzi determinist la modul absolut. Şi încă această constatare nu spune destul. De fapt, a „veşteji" pretenţiile „absurde" ale determinismului radical a devenit o veritabilă normă a codului contemporan de (bună) conduită teoretică. Autorul de azi, fie filosof, fie om de ştiinţă cu preocupări metateoretice, se simte, pe cât se pare, obligat să-şi reafirme constant disocierea de modelul strict determinist şi să demită, mai mult sau mai puţin sumar, ceea ce s-ar putea numi „paradigma lui Laplace". O pledoarie favorabilă acestei paradigme ar fi probabil taxată astăzi drept mostră de diletantism, ceea ce sugerează că determinismul radical este considerat în genere anulat.

O atare atitudine de generală desconsiderare faţă de paradigma în discuţie va trebui probabil apreciată drept una justificată dacă se va dovedi că fundamentele principiale ale determinismului radical – ideea omniprezenţei cauzelor în desfăşurarea fenomenelor reale ş.a. – sunt lipsite de legitimitate, că în logica inferenţelor sale s-au strecurat erori indiscutabile sau că

încheierea teoretică la care conduce nu este decât un efect al acceptării unor supoziţii auxiliare greşite, bunăoară de felul celei admise în unele paradoxe eleate (că o sumă infinită de diviziuni spaţiale constituie o distanţă infinită, imposibil de parcurs într-un interval finit de timp). În sfârşit, atitudinea total negativă menţionată s-ar mai putea justifica printr-o eventuală constatare că întreg modul determinist de gândire este solidar cu o modalitate desuetă şi nefuncţională de a conceptualiza experienţa acumulată, că, deci, el s-a perimat o dată cu limbajul anacronic, inaplicabil, în care era încastrat. Toate alternativele amintite revin, în fond, la unul şi acelaşi lucru: la concluzia că problemele teoretice fundamentale, relevante pentru determinism, au fost tranşate definitiv şi, anume, au fost tranşate împotriva determinismului strict, dizolvându-l.

Pe de altă parte, nu este exclusă nici posibilitatea ca atitudinea total nefavorabilă determinismului radical să fie doar reflexul teoretic al unei anumite incompatibilităţi între acest mod de gândire şi partea mai nouă a experienţei acumulate, parte care se află în centrul atenţiei contemporanilor. În acest al doilea caz, deprecierea statutului cultural al determinismului strict n-ar fi generată de identificarea unor defecte conceptuale, ci numai de constatarea unor limite ale funcţionalităţii sale teoretice, ale aplicabilităţii sale în anumite contexte de cunoaştere, altfel spus, de acumularea unor incongruenţe şi dificultăţi. Dacă aşa ar sta lucrurile, exclusivismul atitudinii curente faţă de paradigma lui Laplace pare deplasat; s-ar recomanda aici o atitudine mai reţinută şi mai moderată, adecvată situaţiilor cognitive complicate, insuficient clarificate, problemelor „în lucru”. Se pune, deci, următoarea întrebare: determinismul strict este efectiv anulat prin depistarea unor defecte sau erori nete şi deci atitudinea curentă este legitimă, ori acest tip de determinism este doar „pus în paranteză” datorită inadecvării sale la o serie de situaţii cognitive, caz în care atitudinea curentă este nelegitimă, deşi explicabilă? De la această întrebare pleacă analiza de faţă. Ea nu îşi propune

scopul – mult prea ambiţios – de a evalua rezultatele „competiţiei istorice” dintre determinism şi indeterminism sau dintre gândirea cauzală şi gândirea probabilistă; nici scopul, condiţionat, de altfel, de cel dintâi, de a apăra în ansamblu „paradigma lui Laplace” şi a combate modul probabilist de a vedea lucrurile, atât de influent astăzi. Ţelul propus este acela de a cerceta legitimitatea *filosofică* a poziţiei curente faţă de determinism şi probabilităţi, de a evalua forţa şi mai ales consistenţa atitudinii curente (negative) faţă de „paradigma lui Laplace”, atitudine care cochetează cu viziunea probabilistă rămânând totuşi îndatorată faţă de principiul cauzalităţii.

Există aici două aspecte care interesează şi care reies destul de clar din formularea următoarelor întrebări:

(1) avem la dispoziţie argumentele teoretice decisive apte să tranşeze problemele determinismului, invalidând efectiv determinismul strict şi obligându-ne la abandonarea lui?

(2) este consistentă şi admisibilă teoretic atitudinea curentă – eclectică şi conciliatoristă – de respingere frontală a „paradigmei lui Laplace” şi adoptare a unor scheme probabiliste în condiţiile *în care este menţinut principiul cauzalităţii*, resortul fundamental al amintitei paradigme?

Prin analiza de faţă se va argumenta că:

(A) împotriva „paradigmei lui Laplace” nu s-au formulat încă obiecţii fatale, prin urmare ea nu este deocamdată invalidată teoretic *în sens strict*; problemele principiale nefiind încă definitiv tranşate, este deplasată forţa excesivă şi suficienţa infatuată cu care atitudinea curentă repudiază determinismul radical. Şi cea mai bună dovadă a faptului că problemele de fond nu sunt încă rezolvate este adeziunea largă la o poziţie confuză şi contradictorie, căci (B) încercarea curentă de a concilia gândirea probabilistă cu principiul cauzalităţii, în condiţiile respingerii frontale a determinismului strict, care nu este altceva decât consecinţa aplicării consecvente a acelui principiu, este inconsistentă şi inacceptabilă.

Prin urmare, cele de mai jos nu pretind a se constitui într-un răspuns la întrebarea dacă trebuie sau nu abandonat determinismul strict şi, eventual, chiar principiul cauzalităţii, în favoarea unui mod de gândire pur probabilist, ci doar a se constitui într-o analiză a consecinţelor pe care şi le asumă – şi trebuie să şi le asume! – oricine adoptă una sau alta dintre aceste modalităţi de a conceptualiza experienţa. De aici concluzia că nu orice poziţie – înjghebată cu sprijinul unor ipoteze ad hoc – poate oferi un echilibru stabil gândirii cauzale; căci nici un expedient „dialectic" nu poate scuti de exigenţele consistenţei conceptuale şi ale coerenţei logice.

1.1. Paradigma determinismului strict

Apelativele „determinism strict", „radical", „absolut", „mecanicist" sau „paradigma lui Laplace" desemnează, toate, un mod de gândire cauzal ilustrat cel mai bine de un paragraf din introducerea lui Laplace la tratatul său despre probabilităţi, paragraf recunoscut drept „cel mai faimos pasaj singular privitor la determinism" (Suppes). Ideea centrală din acest pasaj binecunoscut este aceea că o cunoaştere completă a stării universului la un moment dat, conjugată cu o capacitate corespunzătoare de analiză şi calcul, ar permite predicţia exactă, absolut completă, a stării universului la orice moment ulterior (precum şi retrodicţia oricărei stări trecute a sa). Afirmaţiile explicite au caracter epistemologic, evidenţiind faptul că, *principial*, stările reale de lucruri sunt complet previzibile şi sugerând teza că numai limite cognitive contingente ar explica neputinţa umană de a anticipa viitorul. Aceste idei epistemologice au însă contrapărţi ontologice clare. Fiind admis că întâmplarea implică imprevizibilitate, se admite inevitabil şi că ceea ce nu este imprevizibil nu poate fi întâmplător; ca atare, cum se vede nu doar la savanţi ca Laplace, ci şi la filosofi ca d'Holbach, imprevizibilul se asociază rigid cu întâmplătorul, iar previzibilul cu necesarul. De aici, cunoscutele

concluzii ontologice: tot ceea ce are loc realmente este necesar, caracterul „întâmplător" atribuit unor evenimente nefiind altceva decât o proiecţie subiectivă, pur şi simplu – cum s-a spus – efectul unui „eşec epistemic". „Întâmplător" n-ar fi, prin urmare, decât calificativul arbitrar pe care un subiect epistemic mai mult sau mai puţin ignorant îl atribuie fenomenelor necesare pe care nu le poate prevedea.

Modelele de operare ale fizicii newtoniene, reuşitele acestora în rezolvarea unei vaste sfere de probleme şi chiar o serie de „generalizări simbolice" – ecuaţiile mecanicii cereşti, bunăoară – se raliază paradigmei determinismului strict, ilustrând performanţele posibile în predicţia fenomenelor naturale atunci când subiectul beneficiază de avantajele unei cunoaşteri complete. Căci, aşa cum s-a spus (Brodbeck, 1968, p. 371, 372) în mecanica cerească „masa, viteza şi distanţele sunt variabile care interacţionează numai între ele" şi „nici o variabilă care contează de fapt nu a fost omisă dintre expresiile teoriei. Aceste teorii sunt *complete*. Nimic din ceea ce s-ar putea întâmpla vreodată sau vreundeva, în afara celor luate deja în considerare, nu afectează comportamentul proprietăţilor de care se ocupă teoria sau, în cel mai rău caz, am şti cum să luăm în considerare aceste influenţe exterioare în predicţiile şi calculele noastre. Sistemul, cu alte cuvinte, este *închis.*"

Existenţa acestui arsenal vast de resurse teoretice grupate în jurul ideii optimiste afirmate de Laplace face să pară legitimă înclinaţia de a conferi concepţiei deterministe radicale titlul de „paradigmă". Apelativul „paradigma lui Laplace" – prescurtat, PL – pare potrivit pentru determinismul strict. Este de asemenea evident că acest mod de gândire are o presupoziţie ontologică fundamentală şi aceasta este *principiul cauzalităţii*. Principiul cauzalităţii – prescurtat, C – afirmă că orice stare de lucruri/eveniment este efectul unei stări de lucruri/unui eveniment anterior care a constituit *cauza* sa *suficientă* şi care este responsabil(ă) de apariţia efectului. Tocmai înlănţuirea cauzală a

stărilor de lucruri/evenimentelor permite predicţia la care se referea Laplace. C are şi un corolar epistemologic care echivalează pe *a cunoaşte* şi *a explica* cu a identifica lanţul cauzelor suficiente care conduce la o anumită stare de lucruri: oricine cunoaşte cauza suficientă poate deduce, deci prevedea, efectul şi poate înainta oricât de mult pe firul predicţiilor succesive. Se subînţelege, prin urmare, relaţia (în care C^e desemnează principiul deductibilităţii efectelor din cauze):
$C \rightarrow C^e \rightarrow$ cunoaştere (principial) completă.

1.2. Argumente şi contraargumente în jurul „paradigmei lui Laplace"

Evaluarea statutului teoretic actual al PL presupune (măcar) o sumară trecere în revistă a principalelor obiecţii ce i s-au adus. Înainte de a se angaja într-o atare întreprindere, oricine va trebui să conştientizeze faptul că are sens să fie supuse analizei şi contraargumentului *numai* criticile antilaplaceene care admit principiul cauzalităţii ca principiu ontologic valid. Este evident că experimentul mental sugerat de Laplace şi, de altfel, întreaga paradigmă deterministă, se fundează pe acest principiu, dezintegrându-se pur şi simplu îndată ce el este retras. Bunăoară, celebrul argument laplacean al predictibilităţii complete devine, în condiţiile respingerii lui C, un simplu „non sequitur" care nici nu mai merită osteneala analizei critice. Cine susţine existenţa întâmplării ca existenţă a fenomenului pur acauzal – cum pare să facă Popper, (1982), p. 125 – nu mai are motive pentru a se strădui să formuleze obiecţii la adresa PL: argumentarea devine superfluă, determinismul strict dizolvându-se de la sine o dată cu retragerea presupoziţiei sale fundamentale, C. Admiterea, din capul locului, a întâmplării – ca fenomen real independent, lipsit de orice cauză – echivalează cu postularea evenimentului aleator imprevizibil, postulare care face orice argumentare antideterministă inoportună, redundantă.

Din acest motiv, în cele ce urmează nu vor fi discutate poziţii bazate pe respingerea C. Cineva ar putea suspecta că prin această omisiune sunt evitate tocmai cele mai puternice argumente antilaplaceene. Lucrurile nu stau însă aşa. Deşi experienţa cuantică – în unele interpretări – pare să sugereze necesitatea admiterii unor evenimente necauzate, nici chiar adversarii cei mai radicali ai determinismului nu s-au grăbit să respingă *de plano* C, respingere care ar fi greu de justificat nu numai în faţa gândirii inspirate de experienţa comună, dar şi în faţa instanţelor gândirii ştiinţifice bazate pe experienţa multor domenii naturale, ca şi în faţa gândirii tehnice, inginereşti. Infirmarea frontală a principiului cauzalităţii ar pretinde de fapt o regândire magistrală a experienţei umane acumulate şi furnizarea unei interpretări plauzibile pentru cele mai multe fenomene ale naturii şi ale tehnologiei – ca să nu mai vorbim de viaţa cotidiană – care continuă să pară a fi efectele unor cauze determinate. O sarcină de atare anvergură a intimidat, pare-se, chiar şi pe antilaplaceenii extremişti. Ca rezultat, majoritatea poziţiilor critice semnificative faţă de PL nu se bazează pe respingerea frontală a C, ci pe tolerarea sa combinată cu tendinţe de „nuanţare" presupuse a evita consecinţele indezirabile asumate de determinismul radical.

În cele ce urmează va fi analizată tocmai coerenţa şi legitimitatea unor astfel de poziţii.

O serie de obiecţii „clasice" la PL sunt legate de încercarea de a reda întâmplării caracterul obiectiv, independenţa faţă de subiectul epistemic şi de inevitabila sa ignoranţă. „Re-obiectivizarea" întâmplării ar dovedi existenţa efectivă a fenomenelor imprevizibile chiar şi pentru un subiect epistemic cu posibilităţi nelimitate.

1.2.1. Obiecţia intersecţiei lanţurilor cauzale. Poate cea mai cunoscută dintre obiecţiile „clasice" la adresa PL este aceea care propune explicarea întâmplării prin intersectarea unor lanţuri cauzale independente. Ideea intuitivă este că, în cazul ciocnirii a două mobile A, B, în timp ce evoluţia fiecăruia dintre cele două

mobile pe traiectoria sa este necesară, evenimentul final – ciocnirea – este pur întâmplător. Explicaţia ar fi aceea că poziţiile succesive ale lui A şi B sunt necesare deoarece fiecare dintre aceste poziţii aparţine unei anumite serii cauzale – seriei A şi respectiv seriei B – sau unui anumit lanţ cauzal prin raportare la care ea apare drept inevitabilă şi previzibilă, „comandată" fiind de poziţiile anterioare şi de legile mecanice; în schimb, intersectarea celor două serii – ciocnirea – este un fenomen aleator, a cărui apariţie nu decurge din poziţiile succesive anterioare ale nici unuia dintre cele două mobile (luate, fireşte, separat, ca serii autonome). Ca urmare, ciocnirea nu este „comandată" de nici o serie cauzală luată separat şi, nefiind raportată la o înlănţuire inevitabilă, poate fi considerată drept întâmplătoare.

Lăsând la o parte dificultatea sau chiar imposibilitatea de a demonstra independenţa seriilor cauzale – în absenţa căreia argumentul nu se susţine – eşecul acestei obiecţii reiese clar din aplicarea consecventă a lui C. Admiterea lui C obligă la recunoaşterea existenţei unei cauze a ciocnirii mobilelor (a intersectării lanţurilor cauzale). Fie că se admite existenţa unui al treilea lanţ cauzal (serie cauzală) ce conduce la ciocnirea lui A şi B, fie că se consideră că acest eveniment este cauzat de cele două serii intersectate, rezultatul este acelaşi; prin raportare la cauzele sale, ciocnirea (intersectarea celor două serii cauzale) apare ca necesară, nu ca întâmplătoare, iar subiectul omniscient (ipotetic) a lui Laplace ca fiind pe deplin capabil să prevadă cu certitudine evenimentul.

A defini *întâmplarea* ca intersectare *necesară* a două serii cauzale independente ar fi desigur absurd, iar a o defini ca intersectare întâmplătoare a lor ar fi vicios (din punct de vedere logic) şi anexplicativ (din punct de vedere epistemologic). Ca urmare, obiecţia cade, fapt recunoscut chiar de adversari convinşi ai determinismului laplaceean, aşa cum este, bunăoară Popper.

1.2.2. Obiecţia contrafactualilor. Un argument antilaplacean, vizând tot demonstrarea obiectivităţii întâmplării, se naşte din intuiţia comună că există evenimente care, deşi se produc efectiv în lumea reală, ar fi putut totuşi să nu se producă. Atari evenimente, deşi reale, nu apar ca inevitabile (absolut necesare); în lumina cursurilor alternative pe care le-ar fi putut lua lucrurile (cursuri contrafactuale), ele pot fi prezentate drept întâmplătoare.

Intuiţia privitoare la evenimentele „care ar fi putut să nu aibă loc", deşi contrară spiritului PL, nu devine însă o obiecţie teoretică propriu-zisă la adresa determinismului strict decât dacă o argumentare sistematică sau un mod coerent de conceptualizare a experienţei (alternativ faţă de cel oferit de adoptarea lui C) îi conferă legitimitatea intelectuală indispensabilă unei poziţii ştiinţifice sau/şi filosofice elaborate. Dezvoltarea semanticii logice a „lumilor posibile" a putut genera impresia că un atare mod de conceptualizare care să susţină intuiţia comună a devenit accesibil. În cadrul său, întâmplarea ar putea fi definită ca stare de lucruri existentă în unele lumi posibile (inclusiv în lumea reală) dar nu în toate (deci non-necesară).

O analiză mai atentă arată însă că abordarea „lumilor posibile", deşi conferă oarecare respectabilitate intelectuală viziunii curente, travestind o intuiţie comună, discutabilă, într-un sistem de enunţuri logice care beneficiază de rigoarea limbajului formal şi pot da impresia de soliditate ştiinţifică, nu face nimic altceva decât să detalieze formal intuiţia respectivă, fără a o putea justifica sau argumenta. Chiar trecând cu vederea obscuritatea ontologică notorie a abordării „lumilor posibile", rămâne totuşi valabilă constatarea că această abordare nu aduce nici un argument în sprijinul convingerii comune privind stări de lucruri „care ar fi putut să nu aibă loc" şi, prin urmare, nici o obiecţie la adresa concluziei laplaceene că tot ceea ce are loc de fapt este necesar. Semantica „lumilor posibile" postulează pur şi simplu o serie de „lumi" şi stări de lucruri componente acestora, fără a putea demonstra că anumite stări de lucruri reale sunt efectiv

non-necesare. Ea *defineşte* drept non-necesare acele stări de lucruri care, deşi apar în lumea reală, nu apar în toate lumile posibile, fără a putea *demonstra* efectiv existenţa unor atari stări de lucruri (lucru de altfel absolut explicabil pentru cine admite că abordările formale nu oferă afirmaţii de fapt şi existenţă privind universul empiric real). Ca urmare, cine admite, ca fapt de la sine înţeles, că există stări de lucruri care „ar fi putut să nu aibă loc" va găsi convingător limbajul „lumilor posibile", în timp ce un spirit critic care caută argumente în favoarea existenţei unor astfel de stări reale nu va găsi în limbajul respectiv decât o transcriere logică, sistematică, a unui mod de a vedea care are nevoie de justificări teoretice, dar încă nu şi le-a găsit. Abordarea în cauză nu poate elabora o obiecţie coerentă la adresa PL, deoarece ea pur şi simplu ignoră C şi consecinţele sale pe care se fundează determinismul radical. Pe de altă parte, semantica „lumilor posibile" nu se poate nici constitui în alternativă la gândirea cauzală, deoarece ea lasă fără răspuns întrebarea: ce ne îndreptăţeşte să decretăm anumite stări de lucruri drept stări „care ar fi putut să nu aibă loc", deci care nu sunt necesare, ci întâmplătoare? Cu ce drept poate cineva (şi cine?) decide că anumite stări de lucruri apar doar în anumite lumi posibile, nu în toate? Nici adoptarea necritică a intuiţiei curente, nici postularea unor asemenea stări nu pot constitui sursa unor răspunsuri semnificative la întrebările de mai sus, a unor obiecţii redutabile la adresa PL.

Merită semnalat măcar în treacăt faptul că de dificultăţi similare se loveşte şi obiecţia „situaţiilor de excepţie" care mizează pe distincţia intuitivă dintre cursuri „normale" ale evenimentelor şi cursuri „de excepţie" (întâmplătoare) determinate de particularităţile neobişnuite ale unor situaţii singulare. Conform PL, atari particularităţi trebuie incluse în cauza suficientă a evenimentului „întâmplător" care, drept rezultat, încetează de a mai apărea „excepţional" şi „surprinzător", pentru a fi necesar şi previzibil, chiar dacă rar. Nu s-au evidenţiat încă nici motive

constrângătoare pentru interzicerea acestei proceduri, nici structuri teoretice care să fortifice intuiţia comună subiacentă distincţiei propuse ca obiecţie.

1.2.3. Obiecţia relativităţii la un sistem de referinţă. Un argument care vrea să îmbrace aparenţe de „ştiinţificitate" este cel care pretinde că abordează „dialectic" şi de o manieră subtilă problemele determinismului, raportând evenimentele la „sisteme de referinţă" aparent analoage celor fixate în studiul mişcării mecanice. Se afirmă că unul şi acelaşi fenomen ar putea apărea drept necesar sau întâmplător în funcţie de sistemul de referinţă la care este raportat; prin urmare, întâmplarea este un fenomen obiectiv (deşi relativ) şi nu proiecţia unui sistem epistemic. Ciocnirea dintre A şi B, deşi necesară prin raportare la seriile cauzale respective cumulate, este în mod obiectiv întâmplătoare relativ la orice alt sistem de referinţă care nu cuprinde seriile respective sau care cuprinde numai una dintre ele: faptul că A se află în poziţia x în momentul t este necesar prin raportare la seria cauzală ce a condus la situarea lui A în x, dar pur întâmplător relativ la seria cauzală ce a condus pe B în poziţia x în acelaşi moment.

Obiecţia de faţă poate îmbrăca şi o haină epistemologică. S-ar putea afirma astfel că gândirea este liberă să insereze orice eveniment în modele diverse, unele care includ variabilele relevante pentru descrierea contextelor cauzale respective (deci includ factorii cauzali implicaţi) şi altele care nu includ variabilele respective. În primul caz, evenimentul este inserat într-un model adecvat descrierii seriei cauzale respective şi deci predicţiei exacte, prin urmare poate fi explicat („endogen") şi dedus ca necesar; în al doilea caz, evenimentul este abordat „exogen", ca fapt exterior, ca fapt în sine, şi nu ca o consecinţă necesară sau ca efect într-o serie cauzală – în acest tip de modele, neputând fi dedus (prevăzut), evenimentul apare ca ceva întâmplător. Distincţia necesar-întâmplător ar fi deci relativă la un „sistem de

descriere" sau la un tip de model teoretic aplicat (model apt sau inapt să conducă la predicţia evenimentului în cauză).

Promotorii acestui mod de gândire „dialectic" şi „rafinat" taxează pe adepţii PL de persoane lipsite de simţul nuanţelor şi de subtilitate teoretică, acuzându-i de mecanicism şi, în fond, de primitivism (există, de altfel, sintagma „more subtle and less deterministic", mai subtil şi mai puţin determinist). Însă o atare atitudine condescendentă (ca să apelăm la eufemisme) nu va intimida decât pe cel convins că subtilitatea şi nuanţarea, o dată cu menţionarea relativităţii, scutesc de orice datorii faţă de logică, faţă de coerenţa conceptuală şi consecvenţa ideatică. Cine nu este convins de acest lucru va găsi defecte capitale în argumentarea antideterministă de mai sus. O primă observaţie care se impune: în timp ce în aprecierea stării de mişcare sau repaus (mecanic) se poate face într-adevăr apel la o multitudine de sisteme de referinţă diferite, în cazul aprecierii caracterului necesar sau întâmplător al unui eveniment nu suntem confruntaţi cu o varietate similară, ci numai cu două tipuri distincte de „sisteme de referinţă": cele care includ şi cele care nu includ factori cauzali relevanţi pentru producerea evenimentului respectiv. Ca atare, se ridică întrebarea: este legitimă analogia dintre relativitatea mişcării mecanice la sistemul de referinţă şi relativitatea întâmplării la sisteme oarecum similare? Răspunsul este negativ. În timp ce constatarea stării de mişcare sau repaus depinde într-adevăr de selectarea unui sistem de referinţă dintr-o multitudine de asemenea sisteme care sunt *în mod egal relevante*, constatarea necesităţii sau întâmplării depinde de fapt de selectarea unui „sistem de referinţă" dintr-un spectru care nu are decât două diviziuni, diviziunea cuprinzând modele care includ factori cauzali implicaţi şi cea cuprinzând modele care fac abstracţie de factori cauzali. Prin urmare, în cazul nostru amintita „libertate de a alege sistemul de referinţă" – pe care se bazează nuanţarea „dialectică" şi pretenţia depăşirii PL – nu oferă nimic mai mult decât o libertate de a lua sau nu în considerare (în

cadrul modelului aplicat) factorii cauzali relevanţi; evenimentele apar ca întâmplătoare atunci când sunt raportate la sisteme de referinţă care nu includ seriile cauzale conducând la evenimentele respective, deci când se face abstracţie de seriile cauzale relevante. O atare „libertate de a alege" diferă în mod esenţial de aceea din mecanică, care este libertatea de a fixa un reper, fiind evident că orice punct spaţio-temporal poate juca la fel de bine acest rol de reper în condiţiile în care nu există puncte privilegiate. Promotorii obiecţiilor despre care vorbim neglijează aceste disimilarităţi, sugerând o falsă analogie care nu poate convinge din două motive. Pe de o parte, argumentul lor – mizând pe „libertatea raportării la sisteme de referinţă" care nu includ factori cauzali relevanţi – nu aduce nici un element semnificativ nou, fiind un lucru unanim recunoscut (şi, de altfel, care decurge din PL) că orice eveniment apare întâmplător atunci când se face abstracţie de cauzele sale. Pe de altă parte, ideea libertăţii totale de alegere a „sistemelor de referinţă" este, în cazul discutat, extrem de discutabilă. Spre deosebire de situaţia din mecanică – unde nu există puncte privilegiate care să joace în mod obligatoriu rolul de sisteme de referinţă standard – în situaţia de faţă există elemente „privilegiate" prin rolul special ce li se atribuie: acela de factori cauzali. Factorii cauzali nu sunt repere oarecare, ci tocmai variabilele independente în funcţie de care se poate decide asupra necesităţii sau întâmplării, ca variabile dependente. Cum necesitatea şi întâmplarea sunt caracteristici ale apariţiei evenimentelor (necesar=„imposibil să nu apară"; întâmplător =„posibil să nu apară") iar apariţia unui eveniment este funcţie de cauzele sale (conform C), factorii cauzali apar drept cei mai relevanţi pentru problema necesităţii iar luarea lor în considerare drept obligatorie. Libertatea de a-i eluda este compromisă. Oricine admite C nu poate să-şi asume o atare libertate fără a promova un straniu paradox: pe de o parte atribuie cauzelor un rol privilegiat şi explică evenimentele prin intervenţia lor, iar pe de alta le tratează ca factori oarecare ce pot să fie sau să nu fie luaţi în

considerare. Or, gândirea nu poate fi simultan obligată să considere cauzele (ca elemente relevante indispensabile) şi să-şi menţină „libertatea" de a face abstracţie de ele (ca de elemente oarecare).

În sfârşit, trebuie observat că varianta epistemologică a obiecţiei este mai curând favorabilă decât defavorabilă PL. Ea arată că tocmai folosirea unui model care ignoră cauzele relevante conduce la aplicarea calificativului „întâmplător" deci că, aşa cum pretinde determinismul radical, întâmplarea este o „necesitate ignorată".

Respingerea acestei obiecţii – care epuizează seria încercărilor de a reda întâmplării caracterul „obiectiv", independenţa de eşecul epistemic – ne conduce acum la analiza celor mai moderne obiecţii antilaplaceene, cele promovate în principal de oamenii de ştiinţă. Înainte de a le aborda însă, iată o posibilă morală pentru filosofii antilaplaceeni: spiritul nuanţelor (eventual „dialectice"), deşi necesar, nu este suficient; mai trebuie avută în vedere şi coerenţa logic-conceptuală a aserţiunilor noastre. Căci „l'esprit de finesse" poate conduce şi la paradoxuri compromiţătoare.

1.2.4. Obiecţia supoziţiei false. Există, printre oamenii cu formaţie ştiinţifică în special, convingerea că, de vreme ce binecunoscutul argument laplaceean se baza pe supoziţia posibilităţii principiale a cunoaşterii complete a stării universului la un moment dat, atunci constatarea imposibilităţii de principiu a unei atari cunoaşteri complete – evidenţiate, bunăoară, de relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg – compromite definitiv PL ca pe un mod de gândire fundat pe o supoziţie falsă. Obiecţia pare decisivă – ea face ca argumentul laplaceean să apară vetust, ca o relicvă din vremea iluziilor naive asupra cunoaşterii – dar lucrurile nu sunt în fond atât de simple cum reies din ea.

Este nu numai plauzibil, ci chiar probabil că Laplace era convins de posibilitatea *principială* a cunoaşterii complete a stării

universului la un moment dat; n-ar fi, prin urmare, nejustificat a afirma că progresele fizicii moderne au subminat modul de a gândi al secolului 18 şi au spulberat iluziile sale. Dar, deşi supoziţia posibilităţii unei cunoaşteri complete se dovedeşte eronată şi modul de gândire laplacean inadecvat în sens general, celebrul raţionament ipotetic privind predictibilitatea completă a viitorului nu cade automat, iar caracterul său „nevalid” este departe de a fi demonstrat. Motivul este simplu: acest raţionament nu depinde de convingerea subiectivă privind posibilitatea cunoaşterii complete, chiar dacă el s-a constituit într-un context teoretic căruia acea convingere îi era absolut caracteristică. Într-un sens logic strict – pe care se poate funda un determinism radical de tip laplacean, deşi ferit de unele din iluziile lui Laplace – raţionamentul ipotetic privind predictibilitatea completă a viitorului nu presupune afirmarea efectivă a posibilităţii principiale a cunoaşterii complete şi nu este angajat faţă de vreo aserţiune de acest fel. El pleacă de la asumarea ipotezei posibilităţii *practice* a existenţei unei inteligenţe lipsite de limite cognitive – ipoteză contrafactuală cum, probabil, recunoştea şi Laplace. Dar, cum existenţa şi posibilitatea practică implică existenţa şi posibilitatea principială (care sunt mult mai slabe), ideea posibilităţii principiale a cunoaşterii complete a stării universului la un moment oarecare este admisă fără a fi asertată: ea se inserează în raţionamentul laplacean ca o consecinţă a asumării ipotezei iniţiale, deci ca urmare a convenţiei de a admite, de dragul analizei, situaţii unanim recunoscute ca ireale. Cu alte cuvinte, această idee – infirmată de ştiinţa modernă, cel puţin în unele dintre interpretările cu autoritate – nu constituie o premisă a raţionamentului în cauză, nici o presupoziţie indispensabilă desfăşurării sale şi ea nu este afirmată ca atare în cadrul argumentării – ca urmare, ea nu poate fi obiect de incriminare. În calitatea sa de consecinţă a admiterii unei ipoteze contrafactuale, ideea posibilităţii principiale a cunoaşterii complete este imună: un fapt (imposibilitatea cunoaşterii complete) nu poate infirma o

ipoteză contrafactuală (o ipoteză, deci, care se recunoaşte a fi în contradicţie cu faptele). Pe scurt, raţionamentul laplacean care constituie nucleul PL se bazează pe asumarea ipotetică a unei stări contrafactuale (existenţa unui subiect cu posibilităţi cognitive nelimitate) şi nu pe asertarea posibilităţii principiale a cunoaşterii complete; această posibilitate apare în argumentare ca efect al unei asumpţii contrafactuale, aflându-se deci sub regimul „imunităţii convenţiilor ad hoc" şi nu sub regimul afirmaţiilor susceptibile de infirmare. De altfel, este evident că PL poate fi reconstruită plecând de la recunoaşterea imposibilităţii principiale a cunoaşterii complete: ar fi cu atât mai uşor a face apel la „eşecul epistemic" în explicarea întâmplării. Ceea ce constituie fundamentul PL este gândirea cauzală consecventă şi aceasta nu este afectată de aducerea în discuţie a limitelor cunoaşterii la care ea însăşi face apel atunci când este vorba de a elucida întâmplarea. Ideea că „totul este necesar şi nimic întâmplător" nu poate fi infirmată prin apel la imposibilitatea principială a cunoaşterii complete, căci, în fond, „inteligenţa care ar cunoaşte complet starea universului la un moment dat" şi „cunoaşterea completă" sunt idealizări contrafactuale recunoscute ca atare de PL; rolul lor nu este de a descrie realităţi ci de a servi la argumentarea unei ordini implacabile care exclude hazardul. Atacul asupra acestor idealizări poate avea oarecare relevanţă pentru ideea predictibilităţii complete, absolute, dar ea nu este câtuşi de puţin relevantă pentru ideea determinismului absolut.

Contraargumentul de mai sus poate provoca o oarecare senzaţie de artificialitate, făcând impresia unei pledoarii „avocăţeşti" destinate să salveze litera unui acord în condiţiile în care spiritul său este, evident, trădat. Cineva ar putea întreba *ce sens* mai au argumentele laplaceene atunci când presupoziţiile sale se dovedesc a fi, într-o măsură atât de mare, idealizante şi contrare realităţii? La această întrebare răspunde paragraful următor.

1.2.5. Obiecţia presupoziţiilor inoportune. De departe cea mai răspândită critică adusă actualmente PL este aceea că raţionamentele, argumentele şi premisele gândirii deterministe radicale ar fi – nu eronate în sens strict – dar lipsite de sens, irelevante pentru lumea în care trăim şi deci inoportune. Fizicienii contemporani sugerează că ideea „cunoaşterii absolute”, infinit de precise, nu are sens (fizic) – Born, (1969), pp. 204-210. Obiecţii similare ridică matematicieni ca Suppes (1984) şi filosofi de formaţie ştiinţifică cum este Popper (1982), pp.10-17. Încă în urmă cu câteva decenii Cassirer prezenta raţionamentul ipotetic laplacean ca pe unul lipsit de sens (ce sens are calculul la o inteligenţă care poate cunoaşte totul?, întreba el). S-ar părea deci că există un consens destul de larg al oamenilor cu formaţie şi/sau interese ştiinţifice asupra ideii caracterului de nonsens al raţionamentului laplacean, căruia i se poate reproşa oricând inadecvarea la posibilităţile reale, la practică, la stările de fapt cu care se confruntă cunoaşterea.

Unei obiecţii de acest fel i se poate răspunde în mai multe feluri. S-ar putea sublinia că ştiinţa însăşi foloseşte uneori ideea de cunoaştere „practic perfectă” (sau de „descriere completă” cum se exprimă Heisenberg când se referă la teoria închisă) şi că deci presupoziţiile idealizante laplaceene nu sunt prea departe de cele ale savanţilor care lucrează efectiv. S-ar putea, de asemenea, preciza că PL se poate funda pe accepţia „cunoaştere completă=cunoaştere suficientă pentru predicţie”, neavând nevoie de premisa suspectă „cunoaştere completă=cunoaştere infinită”. În sfârşit, s-ar putea susţine că unele argumente nu afectează coerenţa conceptuală şi sensul, ci doar „eleganţa logică” a raţionamentului laplacean (cazul obiecţiei lui Cassirer).

Însă problema esenţială care trebuie abordată este aceea a criteriilor de sens din perspectiva cărora presupoziţia laplaceană este apreciată drept inacceptabilă şi inoportună. Promotorii obiecţiei pe care o discutăm nu-şi expun explicit criteriile – lucru, de altfel, obişnuit atunci când este vorba de atari sentinţe de

nonsens – ceea ce ne obligă să examinăm mai multe ipoteze. Prima dintre acestea ar fi aceea că sentinţa amintită, fatală pentru argumentul laplacean, s-ar baza pe asumarea unor principii metodologice operaţionaliste şi extrem empiriste în lumina cărora, bineînţeles, raţionamentul determinist radical apare speculativ, necontrolabil, neadecvat faptelor concrete şi deci inadmisibil. Dacă această ipoteză se confirmă, atunci obiecţia în cauză îşi epuizează rapid forţa destructivă deoarece empirismul extrem – în variantele sale operaţionaliste, instrumentaliste sau fenomenaliste – este deja discreditat ca metodologie generală („obligatorie") a ştiinţei, fiind un fapt stabilit că interdicţiile sale „antimetafizice", „antispeculative" şi, în fond, antiteoretice nu pot fi respectate de ştiinţă în general. Caracterul impracticabil al imperativelor empiriste radicale privind necesitatea „restrângerii la experienţa strict verificabilă" şi a „eliminării metafizicii" din ştiinţă, dovedit de o serie de evoluţii clasice în istoria ştiinţei (dintre care o parte semnificativă pot fi urmărite în analizele lui Mircea Flonta, 1985 – a se vedea în special pp. 69-144) invalidează standardele exclusiviste de sens „ştiinţific" şi, deci, obiecţia de faţă într-o primă interpretare.

O a doua ipoteză ar fi aceea că raţionamentul laplacean este lipsit de sens nu prin prisma pretenţiilor doctrinare ale operaţionalismului ci prin prisma cerinţelor sănătoase ale oricărui demers ştiinţific respectabil. Born sugerează bunăoară că ar fi o cerinţă de bază a fizicii moderne ca elementele principial neconstatabile să fie excluse din ştiinţă căci „conceptele a căror utilizare pretinde distincţii care în principiu nu pot fi observate sunt lipsite de sens şi trebuie eliminate" (1969, p. 208); evident, conformarea faţă de o atare cerinţă l-ar obliga pe omul de ştiinţă să respingă experimentul mental laplacean ca lipsit de sens. În această a doua interpretare, obiecţia despre care vorbim aici nu este la fel de lesne de contracarat. Însă, un contraargument eficace se conturează îndată ce sesizăm diferenţa dintre punctul de vedere al cercetătorului care lucrează efectiv (în cadrele unei anumite paradigme, în mod

inevitabil) şi punctul de vedere al savantului care, din anumite motive legate fie de criza paradigmelor curente, fie de preponderenţa unor interese filosofice asupra celor ştiinţifice cu caracter tehnic, se situează într-un context teoretic mai general şi mai „metafizic". Este clar că cercetătorul care lucrează efectiv într-o sferă determinată de investigaţii are anumite interese cognitive specifice, preponderent cu caracter tehnic, şi se află permanent sub presiunea unor cerinţe cognitive specifice cum ar fi: respectarea supoziţiilor fundamentale ale paradigmei adoptate (care condiţionează obţinerea de rezultate concrete şi rezolvarea efectivă a problemelor), restrângerea la utilizarea modelelor operaţionale (singurele apte de a fi aplicate efectiv în soluţionarea dificultăţilor existente) şi menţinerea în spaţiul performanţelor intelectuale realizabile efectiv (omul de ştiinţă ţinteşte la o descriere a fenomenelor care să fie nu numai principial corectă, ci şi efectiv realizabilă, precum şi utilă; el are nevoie, cum subliniază Born – 1969, p.209 – de o „descriere corectă şi posibilă"). Din aceste cerinţe specifice decurg criterii eliminatorii de sens şi în primul rând un principiu tehnicist de excludere: „nu au sens ştiinţific şi trebuie excluse din discuţie orice ipoteze principial indecidabile, care nu pot contribui direct la rezolvarea efectivă a problemelor domeniului". Din perspectiva unor atari principii proprii atitudinii „lucrative" a cercetătorului cu preocupări tehnice, raţionamentul ipotetic laplacean apare, bineînţeles, lipsit de sens şi inoportun. Concluzia aceasta este însă rezultatul plasării raţionamentului determinist într-un context de stringenţe total neadecvat. Căci, nefiind avansat în scopul rezolvării de probleme tehnice concrete, neavând destinaţia instrumentelor „lucrative", acest raţionament nu trebuie privit din perspectiva cercetătorului „care lucrează efectiv" într-un domeniu particular, ci mai curând (sau în primul rând) din perspectiva omului de ştiinţă cu interese de ordin general, cu preocupări metateoretice şi „metafizice". Un asemenea om de ştiinţă, capabil să se distanţeze critic de rigorile unei paradigme curente şi să se degajeze de

presiunile exercitate de cerinţa eficacităţii imediate a tuturor resurselor intelectuale – înţelese ca instrumente de rezolvare a problemelor curente – va putea observa în mod obiectiv că raţionamentul laplacean incriminat, departe de a fi pur şi simplu absurd sau vid de sens, reprezintă un argument coerent din punct de vedere logic-conceptual, necontradictoriu şi având o semnificaţie clară (cel puţin din perspectiva logico-filosofică). Concluzia acestui argument, la rândul ei, nu este nimic altceva decât consecinţa ultimă (deşi poate că pur logică numai) a asumării principiului cauzalităţii, principiu larg admis şi utilizat chiar şi de cercetătorii cu o „atitudine lucrativă" sau „la obiect". Cerinţe de coerenţă intelectuală obligă deci pe oricine admite C să ia în considerare şi consecinţele sale logico-filosofice (cel puţin atunci când ştiinţa traversează etapele sale de (auto)reflecţie filosofică); prin urmare, raţionamentul laplacean nu poate fi considerat a fi absolut în afara sferei de raţionalitate şi relevanţă (meta)ştiinţifică. Ipoteza predictibilităţii complete derivate din C şi supoziţia contrafactuală a unei cunoaşteri complete iniţiale nu este lipsită de sens la modul general, chiar dacă ea este lipsită de sens operaţional (pentru cercetătorul „lucrativ"); ea nu este irelevantă ştiinţific la modul absolut (şi deci inoportună), ci, cel mult, irelevantă pentru rezolvarea de probleme concrete, cu caracter tehnic. Având o semnificaţie logico-filosofică clară, ea nu poate fi privată de dreptul de a candida la funcţii teoretice raţionale: funcţia eventuală de supoziţie filosofică a unor programe de cercetare ştiinţifică nondegenerescente, aceea de „ideal regulativ" sau altele similare. Ca atare, chiar dacă argumentarea laplaceană este inoperantă iar PL inutilizabilă în unele domenii ale ştiinţei moderne, ele nu pot fi totuşi demise sub motivul carenţei de sens sau raţionalitate. Obiecţia discutată aici cade, aşadar, iar comentatorul obiectiv este obligat să recunoască faptul că, într-un anumit sens, celebra argumentare deterministă rămâne mereu validă ca alternativă teoretică potenţială (deşi, poate, din ce în ce mai implauzibilă). Este ceea ce admite chiar

omul de ştiinţă care în nici un caz nu poate fi suspectat de simpatii prolaplaceene (Suppes, 1984, p. 29).

1.3. Situaţia PL

Faptul că raţionamentul ipotetic laplacean nu a fost invalidat se poate explica prin structura sa specifică: „dacă ar avea loc p (cunoaşterea completă momentană), atunci ar avea loc q (predictibilitatea completă)". Dovada infirmatorie concludentă, pentru un asemenea tip de raţionament, ar trebui să aibă forma constatării că are loc p, dar nu şi q – or, este evident că o atare dovadă nu se poate produce în primul rând pentru că nu se întrunesc niciodată condiţiile p. Cum nu s-a putut identifica în structura conceptuală a celebrului raţionament nici vreo eroare flagrantă, după cum nu s-a putut depista nici intruziunea vreunei presupoziţii false sau absurde, se pare că gândirea – oricât de nuanţată sau de „profund dialectică" – nu are de ales decât între două alternative: sau să respingă *de plano* principiul cauzalităţii şi principiul raţiunii suficiente (şi se pare că unii autori cu formaţie ştiinţifică se apropie de acest stadiu – Suppes, 1984, p. 35), eliminând astfel argumentarea deterministă de tip laplacean ca pe una bazată pe *non sequitur*, o dată cu ideea de serie cauzală sau de necesitate (fundată pe efectul „inevitabil" al unei serii cauzale); sau, pe de altă parte, să admită în continuare principiul cauzalităţii şi principiul raţiunii suficiente şi, deci, să se abţină de la infirmarea raţionamentului laplacean. În această a doua alternativă, trebuie admis caracterul constrângător al acestui raţionament, chiar dacă se recunoaşte implauzibilitatea consecinţelor sale şi irelevanţa sa empirică. Orice altă variantă – bunăoară, aceea, foarte răspândită, constând în admiterea principiilor cauzalităţii şi raţiunii suficiente simultan cu respingerea PL, – este incorectă din punct de vedere logic şi confuză sub raport filosofic.

În perspectiva celor spuse mai sus, situaţia „paradigmei lui Laplace" pare să fie esenţialmente similară celei a „teoriilor

închise" discutate de Heisenberg. Ca orice „teorie închisă", determinismul radical de tip laplacean nu are o aplicabilitate universală; dar în cazurile în care sunt întrunite condiţiile necesare aplicării ei, teoria deterministă este – din nou în concordanţă cu toate „teoriile închise" – consecventă, completă şi nesusceptibilă de „nuanţări", „adaosuri" sau „îmbunătăţiri". Paradigma lui Laplace nu poate fi perfecţionată; ea este, în felul ei, definitivă, ireproşabilă, „închisă". În schimb, ea poate fi înlocuită cu un alt mod de gândire, mai apropiat experienţei şi structurilor conceptuale contemporane. Din aceste motive, atitudinea curentă – condescendentă şi chiar dispreţuitoare – faţă de determinismul laplacean este cu totul deplasată. Cu mult mai adecvată ar fi o atitudine de respect distant, o atitudine deferentă, dar rece, cuvenită modurilor de gândire care ne apar corecte şi consecvente cu premisele lor, dar străine şi, de fapt, din ce în ce mai străine.

2. Gândirea cauzală şi gândirea probabilistă: un mariaj de convenienţă

2.1. Viziunea curentă

Viziunea curentă asupra problemelor care interesează aici se caracterizează prin următoarele particularităţi: (a) admiterea tacită a principiului cauzalităţii (C) şi, de asemenea, utilizarea cvasi unanimă, deşi de regulă în modalităţi implicite, nu explicite, a principiului raţiunii suficiente (PRS); (b) respingerea explicită a „paradigmei lui Laplace" (PL); (c) adoptarea programatică şi utilizarea efectivă a gândirii probabiliste (GP); (d) tendinţa de a cupla gândirea probabilistă (GP) cu gândirea cauzală (GC) sau de a „reconstrui" conceptele cauzale majore în contexte conceptuale probabiliste, tendinţe fundate pe presupoziţia implicită a compa-

tibilităţii sau „complementarităţii" dintre GC şi GP. S-a argumentat, până acum, incoerenţa unei atitudini intelectuale bazate pe (a) şi (b); în cele ce urmează se va susţine că (d) este o tendinţă fundamental greşită, căci GC şi GP sunt conceptual, teoretic şi metodologic incompatibile.

Definirea necesităţii ca „probabilitate de 100%", a imposibilităţii ca „probabilitatea de 0%", precum şi definirea cauzalităţii în termeni probabilişti (bunăoară în maniera practicată de Patrick Suppes în cărţile sale) vor fi analizate sub raportul legitimităţii teoretice, pentru a se avansa concluzia că ele reprezintă subterfugii care pot, eventual, satisface pe practicianul cu interese tehnice, dar care apar nejustificate şi nevalide din perspectiva unei abordări epistemologice şi filosofice mai ample.

2.2. Incompatibilitatea presupoziţiilor ontologice

2.2.1. Principala incompatibilitate ontologică dintre GC şi GP provine din premisa de bază a GC, premisa conform cu care „orice eveniment real are o cauză suficientă". Întrucât cauza respectivă *este suficientă* pentru apariţia evenimentului-efect, GC ajunge în mod inevitabil la consecinţa că „este imposibil să apară evenimentul-cauză fără să se producă şi evenimentul-efect". Dimpotrivă, GP nu numai că nu ajunge la această consecinţă, dar nici nu mai poate funcţiona în condiţiile admiterii ei. În primul rând, bineînţeles că GP nu face apel la conceptul de cauză *suficientă*, ci la un concept *statistic* „analog": A este cauză *prima facie* a lui B dacă A apare anterior lui B şi probabilitatea condiţionată a lui B (atunci când apare A) este mai mare decât probabilitatea necondiţionată a lui B. Conform acestui mod de a înţelege cauzalitatea, vaccinarea este cauza imunităţii, dar aceasta doar într-o proporţie statistic semnificativă, şi nu neapărat în proporţie de 100% (deci nu în mod „necesar"). De fapt, cauzalitatea probabilistă funcţionează numai în cazuri excepţionale (cazurile triviale) în proporţii de 100% sau 0%;

imensa majoritate a cazurilor (şi, în fond, cvasitotalitatea cazurilor relevante) înregistrează proporţii intermediare care exclud atât „necesitatea” cât şi „imposibilitatea”. De aceea, aplicarea cerinţei ce decurge din consecinţa „este imposibil să apară cauza fără să apară şi efectul” ar avea urmări dezastruoase pentru GP: obligată să-şi restrângă aplicarea cauzalităţii probabiliste la cazurile cu frecvenţă 100%, GP ar trebui să-şi limiteze aplicarea la situaţiile necaracteristice în care lucrurile merg conform unei necesităţi implacabile – deci, să se desfiinţeze. Or, ceea ce este specific GP este că ea admite că, deşi A este cauza lui B (eventual în proporţie de 90%), totuşi este pe deplin posibil ca A să apară, iar B nu. Pentru GC, apariţia cauzei suficiente conjugată cu absenţa efectului corespunzător frizează absurdul sau iraţionalul; în timp ce pentru GP existenţa unor „reziduuri” rebele faţă de succesiunea eveniment-cauză – eveniment-efect este absolut normală, chiar dacă statistic rară. Se vede deci clar că GP nu aderă la presupoziţiile tari şi la consecinţele lor pretenţioase privind fatalitatea ontologică a succesiunii cauză-efect, ce sunt caracteristice GC.

Incompatibilitatea de presupoziţii ontologice apare deci în primul rând la acest nivel: în timp ce GC operează cu un concept de cauză axat pe ideea de cauză suficientă care implică supoziţia: „este imposibil să apară cauza suficientă fără să apară şi efectul”, GP operează cu un concept statistic de cauză care admite că „este posibil ca efectul să nu apară, deşi cauza s-a produs, ba chiar ea este însoţită de apariţia efectului în 99% din cazuri”.

2.2.2. O a doua incompatibilitate de ordin ontologic reiese din atitudinea faţă de raportul trecut-prezent (viitor) pe care o adoptă cele două moduri de gândire. Bazându-se pe supoziţia menţionată mai sus, GC face predicţia că, datorită apariţiei cauzei A, va apărea şi efectul B. Un eventual eşec al acestei predicţii va fi interpretat în cadrul GC – dacă nu ca o intervenţie a supranaturalului, deci dacă nu prin asumarea iraţionalului – ca

rezultat al unui eşec epistemic: incorecta reprezentare a mecanismului cauzal sau insuficienta cunoaştere a influenţelor trecute asupra efectului. Întrucât eşecul în prezicerea viitorului este aici explicat prin eşecul cunoaşterii trecutului, GC se dovedeşte a fi angajată faţă de supoziţia „trecutul determină viitorul". Această supoziţie este *necesară* consistenţei GC: numai dacă trecutul determină viitorul, eşecul în predicţia celui din urmă se poate explica prin eroarea în analiza celui dintâi.

Cu totul altfel stau lucrurile în cadrul GP. Întrucât acest mod de a gândi admite ca perfect posibil cazul în care efectul B nu apare deşi cauza sa A (care produce pe B cu o probabilitate de 99%) a apărut, înseamnă că eşecul predicţiei („va apărea B" – o aşteptare perfect raţională în lumina GP) nu invalidează modelul probabilist folosit şi, deci, nici nu obligă la modificarea imaginii „trecutului" relevant pentru B. În timp ce în cadrul GC orice eşec al predicţiei obligă la rectificarea reprezentării proceselor relevante şi la adăugarea eventualelor influenţe ignorate – responsabile de „surpriza" nerealizării predicţiei – în cadrul GP nereuşitele similare nu au, de regulă, consecinţele menţionate: o anumită proporţie de eşecuri sunt previzibile şi „legitime", dată fiind probabilitatea inferioară lui 100%. Adepţii gândirii probabiliste nu sunt, ca atare, constrânşi să-şi modifice automat imaginea despre trecut ca urmare a acestor eşecuri. Ca urmare, supoziţia „trecutul determină viitorul" nu este strict necesară GP, ea nefiind chemată să justifice rectificarea reprezentării trecutului şi modificarea modelului. (În cazul în care frecvenţele estimate diferă sistematic de cele constatate – „trecute" – se poate produce o „ajustare" a celor dintâi la cele din urmă, dar aceasta nu se justifică prin supoziţia în discuţie, ci mai curând prin aşteptările noastre raţionale privind uniformitatea proceselor şi similitudinea trecut-viitor).

Extrem de semnificativ apare faptul că supoziţia „trecutul determină viitorul" este inoperantă (inefectivă) în cadrul GP. Pentru a verifica acest lucru, este utilă aducerea în discuţie a unui

caz concret. Atunci când se fac extrageri dintr-o urnă conţinând 100 de numere, există, bineînţeles, o probabilitate de 99% ca la o extragere să se obţină oricare dintre numerele de la 1 la 99, şi nu numărul 100. Este deci raţional a face predicţia că nu va fi extras 100, ci orice alt număr. Când predicţia eşuează totuşi, supoziţiile tipice gândirii cauzale – „ceva din trecut a determinat extragerea lui 100” sau „trebuie să fi existat o cauză, printre antecedentele extragerii, care a condus la acest rezultat” – pot fi adoptate, *dar ele nu pot ajuta cu nimic la optimizarea modelului probabilist aplicat*. Este esenţial de remarcat că în asemenea cazuri se aplică GP tocmai pentru că modelele cauzale nu se pot aplica, fiind exclusă depistarea mecanismului care a condus efectiv la extragerea unui număr anume – de aceea, evocarea acestui mecanism nu este de nici un folos, ea nu poate dirija investigaţia într-o direcţie fertilă. Sub acest aspect supoziţiile gândirii cauzale sunt inoperante şi superflue în cazurile probabiliste tipice pentru care a fost concepută GP: supoziţiile laplaceene sunt la fel de inutile gândirii probabiliste, pe cât era de inutilă supoziţia intervenţiei lui Dumnezeu pentru mecanica deterministă laplaceană!

2.2.3. O a treia incompatibilitate de ordin ontologic între GC şi GP este legată de faptul că cea dintâi se axează pe cauze suficiente în timp ce a doua se axează mai curând pe condiţii favorizante (uneori botezate drept „cauze”). Aşa cum s-a sesizat de mult – acesta fiind unul dintre elementele pe care a pedalat raţionamentul lui Hume – în ideea de *cauză suficientă* este presupusă ideea de *responsabilitate ontologică*: cauza este responsabilă sub raport ontologic de producerea efectului, ea reprezintă o „forţă” generatoare a efectului sau un „mecanism” generator fără de care efectul nu ar fi apărut. Dimpotrivă, dacă apare cauza (suficientă), apare în mod necesar şi efectul. Aceste supoziţii nu pot fi aplicate cadrului probabilist. Dacă aşa-zisa „cauză” probabilistă ar fi responsabilă ontologic de producerea

efectului (ar fi *suficientă*), atunci ar trebui să producă efectul cu o probabilitate de 100%, nu cu una inferioară acestei cifre. Cum acest lucru nu se întâmplă, „cauza" probabilistă diferă ontologic de cauzele suficiente evocate în cadrul GC. Pe de altă parte, prezenţa ei în multe dintre cazurile în care apare efectul arată că ea nu este lipsită de orice influenţă ontologică. Pe scurt, „cauzele" probabiliste nu sunt suficient de „tari" şi de „infailibile" pentru a se constitui în cauze suficiente, dar nici atât de „slabe" şi „nerelevante" pentru a fi neglijate. Care este în fond rolul lor, rol ce pare greu de exprimat în cadrul GC? Acela de a mări probabilitatea producerii efectului, lucru evident în GP. Există vreun analog cauzal al acestui rol? Bineînţeles că da: este rolul condiţiilor favorabile. „Cauzele" probabiliste sunt un fel de condiţii favorabile, insuficiente pentru a determina univoc producerea efectului, dar apte să încurajeze acest rezultat. Faptul că putem „traduce" astfel termenii semnificativi ai GP în GC nu escamotează însă diferenţa ontologică clară: GP este mai curând o variantă de „gândire condiţională" decât una de „gândire cauzală". În timp ce GC propune un tip ambiţios de descriere ontologică – sugerând identificarea mecanismelor generatoare, depistarea responsabilităţilor ontologice –, GP propune un tip mai „modest" de descriere ontologică, sugerând doar depistarea influenţelor favorizante, a condiţiilor care înlesnesc apariţia efectului.

2.2.4. Un aspect evident al diferenţei ontologice dintre GC şi GP este legat de modul deosebit cum exploatează ele raportul necesar-întâmplător. Conform GC, dacă A este cauza suficientă a lui B, este *necesar* ca după A să urmeze B, iar dacă A nu este cauza suficientă a lui B, este *imposibil* ca A să producă B. GC este, prin urmare, un mod de gândire binar bazat pe dihotomia necesar-imposibil. Dimpotrivă, GP exploatează tocmai spaţiul intermediar dintre cele două extreme ontologice, existenţa unor probabilităţi semnificative netriviale indicând că evenimentul nu este nici necesar, nici imposibil. În evaluarea probabilităţii, GP

ignoră presupusele cauze suficiente, ceea ce indică o clară incompatibilitate ontologică. Chiar dacă la o privire superficială, cele două tipuri de descriere se completează, în fond ele se opun la fel ca o logică cu numai două valori de adevăr şi o logică cu mai multe valori de adevăr. Prima include implicit o supoziţie „tertium non datur", în timp ce a doua exploatează tocmai terţele variante, ignorând cele două cazuri extreme. Complementaritatea pur numerică nu poate ascunde incompatibilitatea premiselor logice.

2.3. Incompatibilitatea presupoziţiilor epistemologice

2.3.1. Un prim aspect al incompatibilităţii epistemologice este legat de incompatibilitatea ontologică semnalată mai sus prin evidenţierea caracterului inoperant şi superfluu al eventualei adoptări a supoziţiilor cauzale în cadrul GP. GC dobândeşte o semnificaţie teoretică majoră numai atunci când adoptarea ei depăşeşte stadiul manifestat prin simple declaraţii de principiu („trebuie să existe o cauză suficientă pentru fiecare fenomen") pentru a intra în stadiul caracterizat de o *angajare metodologică efectivă*. Cu alte cuvinte, GC îşi dobândeşte întreaga semnificaţie numai atunci când, fiind adoptată, ea dirijează efectiv *strategia cercetării*, influenţând alegerea direcţiilor de investigaţie şi modelând conduita cercetătorilor prin obligaţiile pe care le impune în virtutea unui *ideal de explicaţie* (bineînţeles, cauzală). Conform acestui ideal, a explica = a găsi cauza suficientă, iar a prevedea = a deduce efectul din cauza respectivă, controlând astfel viitorul pe baza cunoaşterii trecutului. Cine se conduce efectiv după acest ideal va urma o strategie care depinde direct de supoziţiile cauzale: orice eşec al predicţiilor va fi perceput ca eşec epistemic (în cunoaşterea cauzelor, a „trecutului relevant") şi va obliga cercetarea la o revenire asupra modelului cauzal folosit, la rectificări trădând convingerea comiterii unei erori.

Nu la fel se comportă însă cercetarea ghidată de GP. Idealul de explicaţie probabilistă este diferit. Din perspectiva sa, a explica

= (doar) a depista corelaţii probabiliste semnificative, „variaţii concomitente" statistic relevante între condiţiile favorabile sau defavorabile şi evenimentul de explicat. Mai departe, a prevedea va însemna, în cadrul GP, doar a estima care sunt aşteptările raţionale în legătură cu şansele apariţiei evenimentului în cauză. Un eşec al predicţiei bazate pe „aşteptări raţionale" nu va obliga la rectificarea modelului şi nici nu va trezi, neapărat, o „conştiinţă a erorii". În acest caz, eşecul predicţiei nu implică automat un eşec epistemic, o reprezentare greşită a „realităţii", a „trecutului relevant". Fenomene extrem de improbabile – cum ar fi extragerea succesivă din urnă a aceluiaşi număr de foarte multe ori – şi deci „excluse" prin prisma „aşteptărilor raţionale" pot totuşi apărea efectiv (şi apar uneori) fără a invalida modelele probabiliste folosite. Şi întrucât nu există nici un fel de limite care să prescrie dimensiunile canonice ale decalajului dintre frecvenţa statistică constatată şi probabilitatea teoretică estimată, sunt posibile devieri oricât de mari a celei dintâi faţă de cea din urmă, devieri care totuşi nu ar demonstra falsitatea GP şi eşecul său. Ca urmare, eşecul predicţiilor probabiliste conduce la conduite sensibil diferite de cele dictate, în cadrul GC, de eşecul predicţiilor cauzale. Chiar dacă şi GP este sensibilă la „lecţiile experienţei" şi poate, în unele cazuri, să recurgă la remanieri ale modelelor sale sub presiunea experienţei, totuşi ea nu deduce din fiecare eşec o eroare în reprezentarea „trecutului relevant" şi nu trece automat la restabilirea cauzelor responsabile. Aceasta indică faptul că supoziţiile cauzale nu acţionează, în GP, ca elemente care îndrumă strategia şi tactica demersului cognitiv. Un eventual ataşament al adeptului GP faţă de principiile generale ale cauzalităţii rămâne, deci, la nivel pur declarativ: el nu modelează conduita cercetătorului. Strategiile urmate rămân, ca şi supoziţiile sau idealurile epistemologice, semnificativ diferite. Cuplarea lor, în cazuri empirice concrete, se poate încerca, dar compatibilitatea lor principială pare compromisă.

2.3.2. Principala incompatibilitate epistemologică dintre GC şi GP decurge însă din caracterul funciarmente *deductiv* al celei dintâi şi caracterul funciarmente *inductiv* al celei din urmă. Criticii determinismului strict sunt, nu întâmplător, adepţii altui ideal epistemologic: „a *explica* un fenomen nu înseamnă totdeauna a-l deduce din motive necesare şi suficiente", Prigogine, *Noua alianţă*, p. 245.

Este esenţial de remarcat faptul că deosebirea dintre determinarea cauzală a viitorului (cu „certitudine") şi determinarea probabilistă respectivă (cu „probabilitate sub 100%", deci incertă) este mare şi ea nu se rezumă la simpla diferenţă numerică dintre proporţia statistică tipică certitudinii şi cea tipică probabilităţii; nu este, altfel spus, o simplă diferenţă *de grad*, ci mai curând una *de natură*. Din perspectiva GC, a prevedea nu înseamnă doar a stabili un *rezultat final* (de ex., al aruncării unui zar), ci înseamnă a reconstitui un lanţ de cauze suficiente din care nu se poate scăpa şi care conduce implacabil la efect. În acest caz, a determina viitorul înseamnă a identifica mecanismul prin care viitorul devine prezent, posibilul devine real şi „forţele generatoare" îşi joacă rolul. Nu este deci vorba de obţinerea unui simplu *răspuns corect* privind viitorul, ci de o cunoaştere „completă" a cursurilor de evenimente care se soldează inevitabil cu rezultatul final prevăzut.

Dimpotrivă, din punctul de vedere al gândirii probabiliste, pentru a determina viitorul este suficient să stabileşti rezultatul final corect, răspunsul potrivit, prin prisma analizei unor corelaţii relevante, dar care nici o clipă nu se constituie în descrieri complete a „ceea ce se întâmplă în realitate". Nu numai că, în acest caz, nu se poate pretinde că s-a identificat complet mecanismul implicat, dar acest „mecanism" – seria tuturor influenţelor şi evenimentelor implicate – este, prin natura lucrurilor, ignorată. Numai în momentul în care cercetătorul abandonează tentativa reconstituirii „complete" a mecanismelor şi influenţelor implicate, drumul investigaţiei devine liber de constrângeri (psihologice şi

epistemologice) pentru abordarea probabilistă; într-un fel, renunţarea la supoziţiile cauzale este o necesitate euristică şi epistemologică a aplicării raţionamentului probabilist. Faptul poate fi explicat prin aceea că GC impune un ideal epistemologic *deductiv* ale cărui constrângeri dirijează cercetarea către deducţii pas cu pas ale înlănţuirii stărilor de lucruri, pe când GP, avansând un ideal de tip inductiv, favorizează o altă strategie metodologică: strategia *conjecturii* de tip inductiv, bazate pe analiza posibilităţilor teoretice şi pe evaluarea aşteptărilor raţionale. Predicţia laplaceană este o deducţie strictă, ghidată de idealul certitudinii, al cunoaşterii „complete"; în contrast, predicţia probabilistă este doar o *ipoteză* raţională de natură inductivă dezvoltată sub semnul incertitudinilor şi al probabilităţilor. Diferenţa este recunoscută – Suppes, (1984), pp. 60-61; Popper, (1982), p. 33 – dar semnificaţia ei nu este totdeauna desfăşurată în toată amploarea ei. Nu este vorba de o deosebire *cantitativă* (în precizia predicţiei) cum se subînţelege uneori, ci de o deosebire *calitativă* care influenţează strategiile metodologice urmate. Caracterul deductiv al raţionamentului cauzal obligă (pe cel ce îşi asumă cauza fixată de model) la asumarea producerii efectului şi deci la recunoaşterea eşecului epistemic atunci când efectul nu apare. Caracterul inductiv al raţionamentului probabilist nu conduce la constrângeri identice. Prin urmare, semnificaţia cauzalităţii nu se reduce la aceea că ea ar afirma existenţa unor conexiuni (care, la nivel pur retoric, pot fi recunoscute şi în cadrul GP) sau a unor regularităţi (care sunt utilizate şi de GP); semnificaţia ei este legată de faptul că GC postulează *conexiuni tari* care introduc modalitatea necesităţii şi deci metodologii ale deducţiei stricte, ale implicaţiei formale – strategii cu cerinţe şi constrângeri puternice, specifice.

S-ar putea crede că, în fond, situaţia nu este deloc dramatică, tacticile deductive şi inductive fiind înrudite şi putând coopera – deducţia ar putea chiar fi prezentă drept inducţie completă, ceea ce ar încuraja tendinţa de a vedea GC ca o tactică particulară faţă

de GP ca strategie generală (nu are în vedere oare GC situaţiile particulare în care predicţiile ating probabilitatea de 100%?) Un atare mod de a vedea lucrurile este însă extrem de superficial. El se bazează pe ignorarea diferenţei radicale care există între *logica deducţiei* şi *logica inducţiei*, o diferenţă care dovedeşte clar că este vorba de două tipuri esenţialmente diferite de a raţiona. Cine utilizează efectiv tehnicile logice respective nu poate neglija deosebirea (sau chiar opoziţia existentă); impresia că ar fi vorba de două lucruri înrudite este rezultatul prezentărilor uzuale din manualele elementare de logică, care simplifică excesiv situaţia. Din aceeaşi sursă provine şi modul superficial de a trata inducţia completă: prin particularităţile sale, această inferenţă este de fapt un tip de deducţie care nu poate juca rolul de „punte de legătură" între două logici opuse.

Este deci greu de susţinut ipoteza că tipuri de gândire axate pe logici diferite, ghidate de valori diferite („certitudinea" deductivă şi respectiv „probabilitatea" conjuncturilor raţionale), cu idealuri distincte de explicaţie şi strategii metodologice diferite ar putea fi cuplate în modul neproblematic sugerat de constatarea expeditivă că necesitatea laplaceană reapare cu probabilitate de 100%. Dar despre dificultăţile omologării conceptelor GC în cadrul oferit de GP, în paragraful următor.

2.3.3. S-ar putea crede că însuşi conceptul de *cauzalitate probabilistă* – deşi definit altfel decât *cauzalitatea clasică* – se referă la aceeaşi relaţie ontologică pe care o descria acesta din urmă. Plecând de aici, s-ar putea susţine, în spiritul argumentelor teoriei istorice a referinţei (Kripke-Putnam), că există o continuitate referenţială între cele două tipuri de abordare cauzală (şi, deci, o anumită compatibilitate). Teza implică o analogie între situaţia genurilor naturale (apă, aer, metal etc.) tratată în spiritul respectiv de Kripke şi situaţia cauzalităţii. Dar, din păcate, această analogie nu funcţionează. Este clar că vorbitorii contemporani, pentru care apa este H_2O, se referă totuşi la acelaşi gen natural ca

şi anticii, pentru care apa era altceva; cu alte cuvinte, este evident că aici s-a schimbat doar modul de a descrie genul de obiect natural, dar s-a menţinut referinţa. Dimpotrivă, în cazul relaţiei cauzale tocmai conservarea referinţei este motiv de dispută. GC păstra o delimitare netă între referinţa obiectivă a discursului (cauzalitatea ca relaţie *naturală*, în sine) şi descrierea ei subiectivă (înţelegerea umană a relaţiei cauzale); termenul de *cauzalitate* se referea exclusiv la relaţia naturală (absolut) obiectivă. Prin contrast, GP ignoră sistematic delimitarea obiectiv-subiectiv: în cadrul său, nu se poate determina graniţa dintre probabilitatea obiectivă a unui eveniment şi estimarea sa subiectivă. Aici distincţia clasică îşi pierde, oarecum, sensul, funcţionarea GP fiind condiţionată de admiterea unei ambiguităţi sistematice în referinţa relaţiilor probabiliste. Aşadar GP nu conservă decupajul referenţial clasic, nerezumându-se la a modifica modul de descriere în condiţiile menţinerii delimitărilor clasice subiect-obiect. Ca urmare, nu se poate afirma că estimările probabiliste se referă la *aceeaşi relaţie* (obiectivă, „naturală", independentă de subiectul cunoscător) la care se refereau enunţurile laplaceene. Întrucât GP avansează un mod de conceptualizare a experienţei care abandonează supoziţiile clasice privind separabilitatea (cel puţin principială) dintre obiectul real (cauza „reală") şi descrierea sa subiectivă (cauza „aşa cum o cunoaştem noi" sau „pe cât o cunoaştem noi"), rezultă că ea promovează un nou tip de raportare la realitate şi implicit un nou mod de a fixa graniţele real-ireal; nu poate fi deci vorba doar de o *altă* descriere a *aceleiaşi* realităţi. Astfel, argumentul inspirat de abordarea Kripke-Putnam cade.

2.4. Trivializarea reciprocă – un indiciu de incompatibilitate

Discontinuitatea referenţială semnalată în 2.3.3. permite deja sesizarea unui punct de vedere din care GC şi GP se resping

reciproc, fiecare dintre ele apărând, din perspectiva celeilalte, *trivială* (neinformativă, neexplicativă sau neautentică). Faptul că fiecare din cele două moduri de gândire apare, din perspectiva celuilalt, trivial, lipsit de valoare cognitivă, este poate cel mai relevant indiciu de incompatibilitate.

Din perspectiva GC şi a idealului explicaţiei cauzale, numai cunoaşterea cauzelor este cunoaştere „adevărată" („vere scire est per causas scire") – ca atare, GP, care nu singularizează cauze suficiente, ci doar stabileşte corelaţii probabiliste („cauzale"), nu oferă cunoaştere autentică; cel mult, i se poate recunoaşte funcţia de descriere empirică a experienţei acumulate, de contabilitate a unor date brute, care nu lămuresc „mecanismele reale" ale producerii fenomenelor. În acest sens, ea se reduce la un substitut de cunoaştere, nu este decât un instrument intermediar, propriu perioadei în care nu există date suficiente pentru o descriere completă a ceea ce se întâmplă „realmente" (a cauzelor suficiente care elucidează pe deplin evenimentele). Mergând la extrem, GC poate contesta valoarea ontologică a GP: în măsura în care gândirea probabilistă nu se referă la cauzele suficiente reale, „obiective", epurate de subiectivitate, ea nici nu poate fi omologată ca descriere *a realităţii*, fiind mai curând o descriere a stării noastre de ignoranţă, a stării epistemice de incertitudine în care nu se poate distinge între fapte obiective şi aşteptări subiective. De unde, bineînţeles, sentinţa de trivialitate şi de nonvaloare cognitivă.

Dacă GC se vrea „adevărata cunoaştere", în schimb GP se consideră a fi „adevărata luciditate", calată pe date incontestabile şi nu pe supoziţii abstracte, cvasispeculative, privind ipotetice mecanisme cauzale incontrolabile. În contextele relevante pentru GP – unde nu se pot singulariza cauze suficiente şi nici identifica complet eventuale mecanisme „generatoare" pentru fiecare eveniment – retorica GC sună abstract şi steril. Evocarea lui C („trebuie să fi existat o cauză pentru evenimentul aleator studiat"), un principiu altfel rezonabil, se dovedeşte superfluă,

divagaţiile cvasispeculative pe tema eventualelor „cauze suficiente” nefiind în nici un fel susceptibile să completeze sau să perfecţioneze modelele probabiliste folosite efectiv, şi cu atât mai puţin să contribuie la realizarea de predicţii adecvate. Din perspectiva GP, retorica de tip cauzal este trivială, inutilă şi desuetă. Cazurile limită la care face mereu apel GC – corelaţia necesară, cu probabilitate de 100%, sau cea imposibilă, cu probabilitate de 0% – sunt cazuri privilegiate, neproblematice, oarecum tautologice, care nu promovează cu nimic analiza probabilistă şi înţelegerea corelaţiilor probabiliste interesante (care se situează totdeauna *între* aceste limite). Aceste cazuri limită constituie extremităţile spectrului conceptual probabilistic şi ele prezintă interes doar ca elemente de referinţă sau ca „marcaje” (jaloane) conceptuale care delimitează graniţele câmpului de relevanţă probabilistă – ca atare, spre deosebire de situaţia lor în GC, aici, în domeniul gândirii probabiliste, *ele nu sunt puncte de convergenţă a interesului teoretic, ci simple convenţii-cadru pentru constituirea câmpului de interes.* Orice relaţii exprimate în termeni de probabilităţi 100% sau 0% sunt, din punctul de vedere al GP, tautologice sau chiar triviale – relaţiile relevante, interesante, fiind cele cu probabilităţi intermediare. Lucrurile stau deci aici exact invers decât în cadrul GC, unde relaţiile probabile (incerte) sunt nesemnificative – ele reflectă ignoranţa subiectului, eşecul de a fi elucidat mecanismul cauzal efectiv – iar cele necesare (certe) au însemnătate teoretică maximă.

Cineva ar putea crede că GP nu face în fond altceva decât să nuanţeze (cu ajutorul unor proporţii numerice multiple) ceea ce GC exprimă în termeni absoluţi, dihotomici. În realitate, în spatele acestor deosebiri numerice, se ascund o serie de incompatibilităţi epistemologice. În timp ce din perspectiva GC, abordarea probabilistă apare a fi doar un substitut pragmatic pentru cunoaştere, un „instrument al ignorantului” şi o relatare „faute de mieux” a unor simple „frecvenţe” şi „regularităţi” empirice – deci o

performanţă slab informativă şi neexplicativă –, din perspectiva GP, abordarea cauzală apare abstractă, cvasispeculativă, aninformativă şi sterilă. Aici se confruntă, aşadar, două idealuri epistemologice nu numai diferite, ci chiar radical opuse – cuplarea GC şi GP nu poate apărea decât eclectică din punct de vedere principial.

2.5. Câteva analogii

Sensul – principial, iar nu tehnic – în care GC şi GP sunt incompatibile ar putea fi pus, probabil, mai bine în lumină prin intermediul câtorva analogii. Bunăoară, cele două tipuri de conduită ce decurg din cele două moduri diferite de gândire pot fi considerate incompatibile în sensul în care sunt incompatibile jurământul sacru – practicat cândva – şi angajamentul formal modern. Bineînţeles că, sub raport practic sau „tehnic", cele două moduri de a se autoobliga pot avea efecte similare până la identificare. Însă, pe de altă parte, sub raport principial ele sunt două lucruri diferite şi chiar opuse. Un jurământ sacru îşi dobândea semnificaţia constrângătoare dintr-un presupus raport între cel ce jura şi forţe supranaturale capabile să urmărească şi să sancţioneze eventualele încălcări ale obligaţiilor autoimpuse; cu alte cuvinte, actul implica o anumită ontologie – chiar dacă doar imaginară – şi un sistem de valori decurgând din ea. Pe de altă parte, angajamentul formal presupune doar o relaţie între individ şi anumite foruri sociale susceptibile de a sancţiona sau măcar blama eventualele încălcări comise. Sensul actului modern este simţitor diferit şi, într-un fel, tocmai contestarea asumpţiilor actului clasic de a jura justifică angajamentul practicat în zilele noastre: tocmai pentru că nu se contează pe o justiţie divină, are sens să se pretindă asumarea unor obligaţii prin angajamente formale luate în faţa unor foruri publice. (Existenţa unei judecăţi supranaturale face superfluă sancţiunea profană, după cum aceasta face superfluă pedeapsa divină). Într-un sens similar

ontologia cauzală devalorizează gândirea şi corelaţiile probabiliste, în timp ce acestea fac superfluă ontologia clasică a cauzalităţii. Cuplarea celor două elemente opuse este, în ambele cazuri supuse analogiei, posibilă practic; dar, tot în ambele cazuri, ea apare ca o iniţiativă eclectică, confuză în supoziţiile sale principiale.

O altă sumară analogie urmăreşte să sugereze sensul diferit al conceptului de cauzalitate în GC şi GP. Să considerăm un joc în cadrul căruia apar două tipuri de situaţii. O categorie de situaţii sunt cele în care la mutarea A făcută de un jucător, celălalt este formal obligat să facă mutarea B. O altă categorie de situaţii sunt cele în care, la mutarea A făcută de un jucător, celălalt nu este obligat formal să facă mutarea B, dar cerinţe de ordin tactic îl determină practic pe cel din urmă să facă totuşi în 99% din cazuri tot această mutare. Practicienii jocului, mai puţin sensibili la principii, vor avea probabil înclinaţia de a identifica cele două tipuri de situaţii, dată fiind deosebirea statistică minoră dintre ele. Pare oricum rezonabilă obişnuinţa de a da acelaşi nume relaţiei dintre A şi B în ambele tipuri de situaţii, de a spune că A obligă la B, la fel cum pare extrem de rezonabilă obişnuinţa de a vorbi, şi în cadrul GC şi în cadrul GP, de „aceeaşi" relaţie cauzală (eventual definită sau descrisă diferit).

Poate că atitudinea descrisă mai sus este corectă dintr-un punct de vedere pragmatic, tehnic sau „de calcul". Dar ea nu mai apare la fel şi din punct de vedere principial. Cele două tipuri de situaţii de joc diferă prin natura lor, şi nu doar prin gradul de regularitate al răspunsului B dat mutării A: căci în prima categorie de situaţii nu este permis (nu este corect) A şi non-B, pe când în a doua categorie de situaţii, chiar dacă A atrage după sine, de regulă, răspunsul B, A şi non-B este un cuplu de mutări corect şi permis. Prin analogie, în cadrul GC apariţia cauzei şi absenţa efectului este o situaţie care frizează absurdul, pe când în cadrul GP aceasta este o situaţie normală, prevăzută, chiar dacă într-un număr mai restrâns de cazuri. Nu este deci vorba de o deosebire

în aritmetica frecvenţelor, ci de una care apare în logica modelelor conceptuale subiacente.

Aceasta ne conduce la evocarea unei a treia analogii – poate singura „respectabilă", adică legitimă dintr-un punct de vedere mai strict: analogia cu raporturile interteoretice în mecanică. Cercetările „noilor istorici ai ştiinţei" au acreditat ideea că, deşi mecanica clasică poate fi, în sens tehnic, considerată un caz particular al mecanicii relativiste, în fond, la nivel principial, este mai curând vorba de o veritabilă incompatibilitate conceptuală. Chiar dacă, în nenumărate cazuri, rezultatele numerice şi predicţiile concrete ale celor două mecanici coincid, Kuhn şi Feyerabend au arătat că teoriile în cauză se află într-o marcată opoziţie datorată supoziţiilor lor principiale contrare, şi semnificaţiei lor conceptuale diferite. Se poate sugera că raportul între GC şi GP este similar: se pot găsi bune exemple de aproximări cauzale ale relaţiilor probabiliste (sau invers, uneori), bune exemple de „traduceri" ale conceptelor specifice unei „paradigme" în termenii celeilalte (de ex. a „necesităţii" laplaceene în termenii probabilităţii de 100% specifice gândirii statistice) şi poate chiar cazuri sui generis de „conlucrare" a celor două moduri de gândire în demersurile cognitive înregistrate istoric. Dar toate aceste „elemente comune" nu pot escamota opoziţia celor două feluri de a conceptualiza experienţa acumulată, diferenţele ontologice, epistemologice şi de valori dintre GC şi GP. Din perspectiva acestor opoziţii şi diferenţe, persistenţa principiilor cauzale în cadrele probabiliste pare foarte implauzibilă. Corelaţiile probabiliste îşi joacă rolul explicativ (şi „organizator" faţă de experienţă) fără a se constitui într-un „nou tip de cauzalitate": relaţiile probabiliste induc o ordine (o „determinare") în experienţă fără a induce neapărat şi conexiuni cauzale. Şi – dacă o asemenea risipă de analogii sumare poate fi permisă – o ultimă comparaţie: aşa cum descrierea mecanicii matematizate înlocuieşte mecanica aristotelică a cauzelor „ascunse", descrierea probabilistă

matematizată înlocuieşte conceptualizarea bazată pe decelarea conexiunilor cauzale.

3. Câteva concluzii

Citirea atentă a criteriului einsteinian al realităţii fizice – vezi, de ex., Bohr (1969), p. 79 – sugerează că nu încrederea în succesul predicţiilor cauzale se datorează valabilităţii principiului cauzalităţii, ci tocmai invers, încrederea în acest principiu se datorează succesului predicţiilor cauzale. Dacă aşa stau lucrurile, atunci ar fi rezonabil să ne aşteptăm ca o conştientizare a limitelor predicţiilor cauzale să conducă la o diminuare a încrederii în valabilitatea lui C. În acelaşi sens acţionează şi constatarea că GC şi GP sunt principial incompatibile. Cine ia în serios gândirea probabilistă – considerând-o un mod deplin de a da seama de realitate – va ajunge probabil, mai devreme sau mai târziu, la analiza consecinţelor sale ontologice şi, în speţă, la bănuiala că C nu se poate susţine simultan cu GP (în cadrul GP). Căci principiul cauzalităţii joacă în cadrul gândirii probabiliste – în mod ironic – rolul „ipotezei divine" în mecanica celestă laplaceană: rolul unei ipoteze pe care tradiţia o impune ca „indispensabilă", dar care, în fapt, se dovedeşte superfluă. Acelui adept al GP care îşi ia în serios convingerile, încercările unora de a „nuanţa" şi „perfecţiona" gândirea cauzală pentru a o face compatibilă cu gândirea probabilistă îi vor apărea la fel de artificiale ca şi încercările scolastice de a împăca teza predestinării cu aceea a liberului arbitru. Poate că tocmai un sentiment difuz al incompatibilităţii dintre gândirea probabilistă şi venerabilul principiu cauzal l-a împins pe Einstein să opună rezistenţă celei dintâi: spre deosebire de Born şi alţi fizicieni care au presupus deîndată că principiile cauzale pot fi „reconstituite" în cadrul GP, Einstein a intuit poate că adoptarea deplină a gândirii probabiliste conduce la abando-

narea spiritului gândirii cauzale. Trăirea intensă a dificultăţii abandonării unui mod de a vedea lumea, atât de vechi încât pare inevitabil, a constituit, poate, un aspect al dramei intelectuale a marelui savant. În schimb, cine ia lucrurile uşor, nesesizând sacrificiile la care obligă adoptarea deplină a GP, va putea rămâne cu convingerea că GC şi C pot fi cumva conciliate cu viziunea probabilistă.

Bibliografie

Bohr, Niels (1969), *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Ed. Ştiinţifică.

Born, Max (1969), *Fizica în concepţia generaţiei mele*, Ed. Ştiinţifică.

Brodbeck, May, *Explanation, Prediction and „Imperfect" Knowledge*, în (1968) *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, Macmillan, Collier-Macmillan, 1968.

Flonta, Mircea (1985), *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Popper, Karl (1982) *The Open Universe*, Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey.

Suppes, Patrick (1984), *Probabilistic Metaphysics*, Basil Blackwell.

Valentin Mureşan

DESPRE POSIBILITATEA DEMARCĂRII FILOSOFIEI

Motto: „Filosofia ştiinţifică nu există. Filosofia e un lucru foarte personal, eminamente subiectiv. Ea nu poate fi studiată ca altceva decât ca lirică. Filosofia e un fel de lirică."

Nae Ionescu

„A reînviat peste tot misticismul religios... S-au intensificat curentele naţionaliste... S-au ridicat în prestigiu curentele antiintelectualiste... A rezultat o filosofie pentru uzul gazetarilor improvizaţi în salvatori ai lucrului public, filosofie care n-a reuşit să se cristalizeze într-o operă de valoare."

C. Rădulescu-Motru (1930)

Influenţa pe care o exercită un filosof asupra publicului său îşi are măsura fidelă mai puţin în mulţimea admiratorilor declaraţi şi mai mult în numărul tentativelor de a-l contrazice. În fond, o disciplină trăieşte nu atât prin amorurile placide pe care le patronează, cât mai ales prin certurile, despărţirile şi reîntâlnirile ce-i primenesc neîncetat substanţa. Progresul unei discipline e rezultatul unei suite de contestări constructive. Acest tumult al normalităţii lipseşte, în bună măsură, din viaţa comunităţii

filosofice româneşti, unde critica vizează, cu preferinţă, persoanele iar conflictul ideilor e perceput, de regulă, ca atac neloial.

Voi discuta în continuare concepţia unui autor care nu s-a aliniat acestei tradiţii păguboase. Şi o voi face cu scopul declarat de a o critica; mai mult, de a o disloca, dacă se poate. E vorba de concepţia profesorului Mircea Flonta cu privire la *specificul filosofiei* formulată într-un studiu provocator[1] şi într-o carte de mare influenţă[2].

Teza centrală a profesorului Flonta este aceea că termenul „filosofie" nu semnifică un concept simplu care ar putea primi o definiţie reală. Invocându-l pe Wittgenstein[3], dânsul pare a susţine chiar mai mult: anume că trebuie să ne situăm, *în genere*, pe un punct de vedere anti-esenţialist cu privire la natura înţelesului. Un termen complex precum „filosofie" nu ar avea un nucleu de sens paradigmatic (sugerat de *Ideea* platoniciană de „filosofie"), nucleu care să satisfacă condiţia *continuităţii* semantice (i.e. prezervarea anumitor note definitorii, „esenţiale", de la numirea iniţială până în prezent); el e, mai degrabă, un termen cu o pluralitate de înţelesuri „ireductibile", toate la fel de justificate, *egal valabile*. Nu există criterii universale, supraparadigmatice ale excelenţei filosofice, criterii care să rămână invariante în trecerea de la o tradiţie filosofică la alta şi care să permită identificarea „adevăratei" filosofii şi, prin contrast, a simulacrelor sale. Comunicarea dintre paradigme este, practic, inexistentă iar răspunsul la întrebarea „Ce este filosofia?" nu poate fi dat decât *în interiorul* fiecărei paradigme. Nu există un răspuns *obiectiv* la această întrebare. Metafora utilizată de autor pentru a sugera starea actuală a filosofiei e aceea a unei aşezări care nu are o singură piaţă centrală, ci e formată din cartiere grupate în jurul unor pieţe diferite, toate „la fel de centrale".

Profesorul Flonta pare să fie condus către această soluţie sceptică cu privire la existenţa unui criteriu de demarcaţie al filosofiei de cel puţin două experienţe exemplare care par a fi foarte solide: prima, că e o *stare de fapt* (şi o experienţă personală

pregnantă) incomunicabilitatea radicală a unor filosofi care s-au format în tradiţii diferite, e.g. cea fenomenologică şi cea analitică; a doua, că tentative similare de demarcare (e.g. a conceptului de „ştiinţă" sau a celui de „artă") s-au soldat cu eşecuri succesive, făcându-ne să ne gândim serios la aruncarea peste bord a unor întrebări de tipul „Ce este X ?".

Diversitatea stilurilor şi tradiţiilor filosofice i se pare autorului comparabilă cu diversitatea ireductibilă a artelor. Deşi, în timp ce pe artişti această luxurianţă nu-i deranjează (ei par complet dezinteresaţi de întrebarea „Ce este arta ?"; pur şi simplu pictează sau scriu), filosofii par să se fi împiedicat de ea, căutând, în spatele diversităţii de fapt, o „unitate de drept"; aşa apare ideea „filosofiei autentice", „adevărate", „mari". Supoziţia implicită a punctului de vedere esenţialist (sau monocentric) – adoptată tacit de majoritatea creatorilor în filosofie – e că „diversitatea stilurilor de filosofare este reală, dar nu şi legitimă"; e posibilă, în principiu, reducerea distanţei ce separă o operă filosofică reală, imperfectă, de conceptul ideal, „adevărat", al filosofiei. Exemplul semnificativ ales de autor e acela al decretării orgolioase în mediile noastre cultural-literare (nu în cele ale filosofiei academice !) a excelenţei filosofiei reprezentată de „cartierele" din jurul unei „pieţe" în care tronează operele unui Blaga sau ale unui Noica. Aş zice că la fel de bine s-ar putea exemplifica pe cazul unor filosofi analitici. Iar situaţia e universală, nu specifică României.

În contrast cu această înclinaţie irepresibilă a majorităţii filosofilor spre monocentrism (de fapt, spre propria lor opţiune), Mircea Flonta propune o perspectivă *pluricentrică* dar totodată „monadologică"[4], i.e. variatele monade filosofice (şcoli şi tradiţii filosofice) nu comunică între ele. Apogeul pledoariei sale e în favoarea acceptării „pluralismului" filosofic, identificat cu acest gen de pluricentrism. Desfăşurarea argumentării constă, în fond, în caracterizarea originalităţii şi specificităţii *ireductibile* a câtorva mari „paradigme" sau „tradiţii" filosofice. Clasificarea propusă prezintă ea însăşi interes:

1) *Filosofia este ştiinţa supremă* (în sensul lui *episteme*), o formă de cunoaştere *raţională*, „ştiinţifică”, având ca obiect o „realitate transcendentă”, suprasensibilă, absolută, rolul său metodologic fiind unul fundaţional. Aceasta e „tradiţia metafizicii clasice”, de la Platon la Hegel.

1a) *Proiectul transcendental de reformă a metafizicii tradiţionale* (Kant, Husserl): filosofia rămâne ştiinţa supremă, obiectul ei fiind acum nu transcendentul, ci raţiunea pură sau conştiinţa pură; metodele se modifică şi ele (metoda transcendentală, metoda reducţiei eidetice), dar rolul său fundaţional rămâne intact.

De remarcat că atât (1) cât şi (1a) sunt moduri de înţelegere a filosofiei ca activitate de „cercetare”, nu ca viziune personală, unică despre lume. În acest sens, terenul filosofiei e locul de întâlnire al unor generaţii succesive de cercetători care intră în controverse critice, îşi cizelează şi perfecţionează reciproc soluţiile, sperând într-un avans asimptotic spre răspunsuri tot mai obiective la problemele ridicate.

2) *Filosofia nu e o „ştiinţă”, nu e o cunoaştere cu valabilitate obiectivă.* Aceasta e cea de-a doua mare tradiţie şi, în opinia profesorului Flonta, schematic vorbind, (1) şi (2) sunt cele două mari clase de „tradiţii filosofice”. Cea din urmă are cel puţin trei varietăţi:

2a) *Filosofia e o construcţie originală.* E tradiţia filosofiei germane de sistem, exemplificată, între alţii, de Dilthey şi de ceilalţi teoreticieni ai „ştiinţelor spiritului”; ea vine cu un program în cadrul căruia filosofia e înţeleasă ca o *construcţie* cu ambiţii totalizatoare dar care nu e menită să „descopere” ceva (din interior sau din exterior), ci să inventeze o lume sub forma unei *viziuni subiective*, asemănătoare operei de artă, deşi sculptată de data aceasta în mediul conceptelor. Iar dacă în cazul anterior criteriile de excelenţă se refereau la „rezultatele obiectiv valabile” obţinute printr-o colectivă muncă de cercetare, aici ele sunt legate de arhitectonismul şi genialitatea unică a viziunii: de adâncimea

sa, de armonia sa lăuntrică, de grandoarea perspectivei. Ca „viziune despre lume şi viaţă" (*Welt-und Lebensanschauung*) această *filosofie de sistem*, masiv impregnată de şi relativă la valorile specifice unei epoci şi la opţiunile autorului, e opusa impersonalei *filosofii ca cercetare.* Blaga e considerat, la noi, exemplul tipic al acestei tendinţe.

2b) *Filosofia ca analiză* e legată de tradiţia analitică anglo-saxonă în sens larg; ea are o diversitate de subdiviziuni: i) filosofia ca reconstrucţie logică (Carnap, Suppes, Stegmüller, Hintikka); ii) filosofia ca analiză lingvistică (Moore, Ryle, Austin, Strawson); iii) filosofia ca exerciţiu imaginativ şi critic al gândirii, vizând realizarea unei „terapii mintale" (Wittgenstein II).

În această optică, filosofia nu e o teorie, o cunoaştere cu valoare obiectivă, dar nici o construcţie liberă a spiritului. Filosofia e o *activitate* de clarificare a înţelesurilor şi problemelor. Ea e o activitate critică de *cercetare* – trăsătură ce o apropie de tradiţia fenomenologică şi transcendentală în genere.

2c) *Filosofia ca reflecţie liberă.* Acesta e un mod de filosofare anti-teoretic, anti-sistematic, opus idealului clarităţii analitice şi rigorii logice. De sorginte romantică, tradiţia aceasta urmăreşte să reabiliteze în filosofie limbajul literar. Sursa reflecţiilor filosofice e experienţa personală iar „metoda" e lipsa metodei; cu alte cuvinte, exprimarea spontană. În acest caz, criteriul suprem de excelenţă a creaţiei e unul estetic: frumuseţea stilului, forţa lui, simpton al geniului creatorului. Nae Ionescu şi elevii săi exemplifică, la noi, această tradiţie, preluată de la un Nietzsche ori de la un Kierkegaard. Astăzi, Gabriel Liiceanu reia programatic o asemenea opţiune (a se vedea *Cearta cu filosofia,* 1995).

Concluziile profesorului Flonta la această schiţă a câtorva stiluri şi tradiţii filosofice ar putea fi sintetizate astfel:

a) Întrebarea „Ce este filosofia ?" nu poate primi decât, în cel mai bun caz, un răspuns *intra-paradigmatic* deoarece numai în interiorul unei tradiţii filosofice există criterii neechivoce de excelenţă filosofică. „Diversitatea stilurilor de filosofare şi a

tradiţiilor filosofice pare să fie una *ireductibilă*." Nu avem nici o şansă de a reduce această diversitate la o pretinsă „filosofie majoră", „autentică", „adevărată".

b) Putem da doar un răspuns negativ întrebării „Ce este filosofia?". Ea nu e ştiinţă, nu e artă, nu e cunoaştere comună. Această temă nu e, din păcate, îndeajuns dezvoltată, dar autorul admite că există o *unitate* (negativă) a marilor tradiţii filosofice care le demarcă de non-filosofie. Se mai acceptă o „origine comună" din care derivă „genealogic" marile curente actuale; acest punct iniţial ar conţine în germene motivele caracteristice ale eflorescenţei actuale de stiluri, într-o „indistincţie originară".

c) Singura atitudine recomandabilă în faţa diversităţii ireductibile a tradiţiilor filosofice ca „realitate fundamentală a marii culturi universale" este „acceptarea şi încurajarea pluralismului filosofic".

*

* *

Cred că interesul profesorului Flonta pentru această temă (în orice caz, interesul meu) se originează în constatarea unei stări de fapt suficient de provocatoare sub raport epistemic: existenţa unor stiluri complet diferite (căci ce asemănări există între ceea ce face Derrida şi ceea ce face Quine?) de a practica o activitate intelectuală ce poartă, în toate cazurile, acelaşi nume: „filosofie". Mai e, apoi, constatarea inexistenţei unei comunicări reale între cei ce aparţin unor paradigme filosofice diferite şi a pretenţiilor de exclusivitate ale fiecărei tabere de a reprezenta, numai ea, „marea", „adevărata", „autentica" filosofie. Motto-ul de la începutul acestor rânduri sugerează ardoarea disputei pe această temă, la noi în ţară, în perioada interbelică; ea continuă, însă, mocnit, şi astăzi.

Mai cred, în plus, că existenţa acestei luxuriante diversităţi de stiluri şi tradiţii filosofice reprezintă, pentru mulţi dintre cei ce

practică filosofia, sursa unei *crize de identitate*, recunoscute sau nu, criză pe care mai cu seamă cei ce predau această disciplină în universităţi şi licee o resimt ca pe o dezorientare persistentă, ca pe o nesiguranţă profesională: se apără şi se contestă simultan „filosofia profesională", se revizuiesc nefiresc de frecvent programele de studiu, fiecare antrenând un val de contestaţii, se răspunde vag sau nu se răspunde deloc problemei „inserţiei sociale" a absolvenţilor, se discută steril chestiunea locului „istoriei filosofiei" în învăţământul filosofic etc. Într-o ţară în care nu există o opinie dominantă cu privire la natura practicii filosofice şi la scopurile fundamentale ale învăţământului de profil (aşa cum există în Franţa sau în Anglia, bunăoară), se pare că, într-adevăr, numai acceptarea pluralismului stilurilor poate reprezenta soluţia viabilă. Întrebarea e: ce sens are acest pluralism?, cât de larg este el ? Este oare acceptabilă trecerea de la extrema „filosofiei unice" impusă de stat, la extrema cealaltă („populară") a acceptării a orice sub numele de „filosofie"? Constat o anume înclinaţie a tinerilor cu sensibilitate filosofică, încurajaţi, desigur, de mediile noastre cultural-literare, de a identifica pluralismul filosofic cu arbitrariul aplicării acestei etichete pe aproape orice produs cultural, de la panseurile senile despre Kant, la culegerile de articole de gazetă[5]. Constatăm acum cu uimire că, în climatul nostru cultural, o apariţie la televiziune contează mai mult decât publicarea a trei volume de filosofie „academică" şi că „medaliile" în materie sunt acordate cu nonşalanţă de criticii literari şi de gazetari, nu de cei ce se ocupă efectiv de Platon[6]. Rezultatul inevitabil e banalizarea filosofiei, nu popularizarea ei (altfel necesară), erodarea identităţii sale ca spaţiu *sui-generis* al culturii. Pentru mine, cel puţin, tema „demarcării filosofiei" reprezintă, înainte de toate, prilejul opunerii, cu mijloace conceptuale şi argumentative (nu politice, dar nici persuasiv-mediatice), la acest val „eliberator" care riscă să sufoce ceea ce el pretinde că primeneşte.

Spre deosebire de profesorul Flonta, convingerea mea e că problema demarcării filosofiei (sugerată cât se poate de neambiguu de întrebarea „Ce este filosofia?") este (ca şi problema demarcării ştiinţei) o chestiune ce vizează găsirea unor criterii *cât mai obiective* (obiectivitatea e o chestiune de grad) de a delimita câmpul specific al filosofiei (cu toată varietatea lui de specii) de spaţiul calitativ diferit al unor forme *non-filosofice* ale spiritului (artă, ştiinţă, teologie, cunoaştere comună); ea nu e o chestiune ce se referă la găsirea unor criterii obiective de *„excelenţă* filosofică" *în interiorul* spaţiului filosofiei. Mircea Flonta dezvoltă pe larg cea din urmă temă (cu scopul explicit de a găsi un răspuns la întrebarea „Ce este filosofia?"), amintind numai în treacăt de prima. Din punctul meu de vedere, ordinea ar trebui inversată. Şi voi arăta de ce.

Ordinea preferată de M. Flonta în punerea problemelor ar putea fi explicată prin convingerea sa că prima chestiune („delimitarea negativă" a filosofiei) este neproblematică, pe când cea de-a doua, abia, e plină de substanţă şi „încurcături" relevante, ea stând, de fapt, la originea „certei" filosofiilor. Senzaţia mea e că lucrurile stau invers:

– prima chestiune (demarcarea filosofiei de non-filosofie) o antrenează pe cea de a doua, dar nu în forma *ierarhizării* diferitelor moduri de filosofare în raport cu un centru *autentic*, ci ca problemă a unei *centralităţi neierarhice* (a unei ordonări centru-periferie într-un sens neutru din punct de vedere valoric);

– prin urmare, *prima* chestiune, nu cea de-a doua, e fundamentală în tentativa de a răspunde la întrebarea „Ce este filosofia?".

Pentru a susţine acest punct de vedere alternativ voi încerca să explorez, înainte de toate, câteva consecinţe ale punctului de vedere formulat de profesorul Flonta – pe care îl voi numi *pluricentrism incomensurabilist* – pentru a arăta că ele sunt inacceptabile:

1) Voi reveni, pentru aceasta, la metafora propusă de autor: peisajul actual al filosofiei nu e acela al unui oraş cu „o singură piaţă centrală”, ci al unei aşezări în care diverse cartiere se adună în jurul mai multor pieţe „la fel de centrale”. Decriptând metafora, autorul vrea să spună că diferitele tradiţii filosofice sunt *reciproc opace* (ele nu comunică în realitate, ci se află, în cel mai bun caz, într-un dialog al surzilor cauzat de inexistenţa unor criterii universale, supraparadigmatice ale excelenţei filosofice, criterii care să rămână invariante în trecerea de la o tradiţie la alta); totuşi, aceste tradiţii diferite sunt *la fel de valabile.* (Pluralismul stilurilor de filosofare – spune indirect autorul – este real şi „legitim”; el nu va putea fi suprimat prin nici un efort de a identifica „esenţa perenă a gândirii filosofice”). Expresii sugerând centralitatea valorică („marea filosofie”, „adevărata filosofie”) nu au sens şi nu pot fi folosite decât „în cadrul unei tradiţii filosofice”. Căci numai în acest cadru pot fi identificate criterii clare, lipsite de echivoc, ale excelenţei filosofice. Diversitatea tradiţiilor filosofice „pare să fie una *ireductibilă*”.

Intuiţiile subiacente metaforei oraşului filosofic par a fi îndreptate împotriva a ceea ce aş numi *monocentrism ierarhic*, i.e. convingerea că e posibil, cel puţin în principiu, să identificăm conceptul „adevăratei filosofii”, în raport cu care să ierarhizăm, spre periferie, stiluri şi tradiţii filosofice *degenerate*, eliminabile sau amendabile. Nu contest existenţa ori marea răspândire a unei asemenea credinţe tacite, plesnind de autosuficienţă. Ea pare a fi, într-adevăr, cosubstanţială unui esenţialism metodologic pe care şi eu îl găsesc demodat (i.e. sarcina reflecţiei meta-filosofice e să identifice „esenţa perenă a filosofiei”, care e *unică)*. Ceea ce contest eu este că pluricentrismul incomensurabilist reprezintă o soluţie alternativă viabilă (şi unică) la monocentrismul ierarhic.

Şi iată de ce: teza *incomensurabilităţii* sau *opacităţii* diferitelor tradiţii filosofice e inconsistentă cu teza *egalei lor valabilităţi*. Dacă opacitatea „ireductibilă” a diferitelor tradiţii ne interzice afirmarea *inegalei* lor valabilităţi în raport cu un centru

„autentic", atunci ea ne interzice şi afirmarea *egalei* lor valabilităţi. Căci pentru a constata *egala* valabilitate (sau „excelenţă") a diferitelor tradiţii filosofice, noi trebuie *să le putem compara* cu ajutorul unor standarde obiective – inexistente, însă, conform tezei incomensurabilităţii (sau opacităţii). Pe scurt, *un punct de vedere care susţine că oraşul filosofic e format din cartiere-monadă, reciproc-opace* şi *totodată „la fel de centrale" este incoerent.*

2) De dragul clarităţii, să ne imaginăm un (A) cartier-Carnap („filosofia ca reconstrucţie logică"); (B) un cartier-Cioran („filosofia ca reflecţie liberă"); (C) un cartier-Novalis (filosofia ca specie a poeziei; de fapt, acesta e un cartier al poeţilor şi al unor rude netalentate ale lor, „filosofii"); (D) un cartier-Ceauşescu (filosofia ca discurs politic şi ideologic). Din metafora oraşului cu cartiere „la fel de centrale" rezultă că:

(A), (B), (C), (D) cred şi afirmă, fiecare despre sine, că reprezintă „adevărata filosofie", în raport cu care ceilalţi sunt, în cel mai bun caz, forme degenerate (e un fapt istoric că aceasta au şi afirmat „primarii" acestor cartiere). Întrebarea „Ce este filosofie?" are sens numai *în interiorul* fiecărei paradigme (unde va primi răspunsuri diferite), ea fiind echivalentă cu întrebarea „Ce este filosofia *autentică, adevărată, mare* etc?". În afara aserţiunii lui (A): „filosofia ca reconstrucţie logică e *adevărata* filosofie"; a celei a lui (B): „filosofia ca reflecţie liberă e *adevărata* filosofie" etc., nu e posibil să afirmăm nimic obiectiv despre „*adevărata* filosofie" (despre *conceptul* unic de filosofie). Deci toate aceste aserţiuni „subiective" trebuie considerate ca *la fel de îndreptăţite,* în lipsa unor criterii supraparadigmatice de decizie.

Dacă acceptăm că există o pluralitate de centre egal îndreptăţite, atunci trebuie să acceptăm că nu există *margini* discernabile ale urbei filosofilor; singurul sens coerent al marginii este cel din jurul cartierului. Deci nu putem şti de unde începe *altceva decât filosofia;* putem şti doar de unde începe „filosofia *neautentic*ă" în raport cu paradigma unui cartier. Nu putem,

aşadar, delimita filosofia de non-filosofie. *Pluricentrismul incomensurabilist face imposibilă „delimitarea negativă" a conceptului de filosofie.*

3) În aceste condiţii, (D) e „la fel de îndreptăţit" să-şi clameze centralitatea ca şi (A); nu putem decide cu ajutorul unor criterii obiective că „filosofia lui N. Ceauşescu" (despre care s-au scris atâtea cărţi) sau „poezia lui Novalis" e mai puţin filosofie decât „filosofia lui R. Carnap"; ori că, eventual, ele *nu sunt deloc filosofie*. Prin urmare, *totul* ar putea fi, în condiţii „favorizate de mutaţii culturale semnificative" (Flonta), filosofie. „Merge orice" e principiul anarhismului. *Teza pluricentrismului incomensurabilist antrenează anarhismul meta-filosofic, nu pluralismul filosofic.*

Pluralismul filosofic înseamnă dreptul egal la existenţă şi respectul egal pentru stiluri şi tradiţii *filosofice* diferite, fără a pretinde o ierarhie a lor. Anarhismul meta-filosofic înseamnă desfiinţarea oricăror criterii, mai mult sau mai puţin obiective, de apartenenţă la sfera („oraşul") filosofiei, deci dreptul (absolut neîngrădit) de a lipi eticheta „cartier filosofic" pe *orice* produs cultural sau chiar extra-cultural (se vorbeşte, nu-i aşa, de „filosofia privatizării în România", de „filosofia fotbalului", de „filosofia strategiei electorale a partidului X", de „filosofia reformei învăţământului" etc.; culegerea în volum a unor articole de gazetă pe teme cotidiene dă naştere unui nou filosof şi, dacă se adaugă sprijinul televiziunii, unui „adevărat" filosof.). Anarhismul filosofic echivalează cu *disoluţia* filosofiei ca întreprindere intelectuală ce presupune o sumă de cunoştinţe şi de abilităţi *specifice* şi cu transformarea ei într-un „bun cultural" la îndemâna publicului larg. E un proces analog confundării ştiinţei cu popularizarea ştiinţei (pe care nimeni nu şi-o permite, însă, de teama ridicolului).

4) Reacţia profesorului Flonta împotriva monocentrismului ierarhic şi esenţialismului a fost, probabil, determinată de anumite experienţe personale (comune, de altfel, comunităţii filosofilor, pe

care le-am amintit deja). Una dintre ele ar merita, poate, o discuţie aparte deoarece sensul ei mi se pare diferit. E vorba de contrastul, evocat de autor, dintre interesul/dezinteresul filosofilor/artiştilor pentru întrebări de tipul „Ce este filosofia/arta?" Acest contrast poate fi explicat, cred eu, nu prin adeziunea tacită a filosofilor în genere, spre deosebire de artişti, la un punct de vedere esenţialist cu privire la felul în care trebuie răspuns la întrebarea „Ce este filosofia?", ci prin faptul evident că întrebarea „Ce este arta?" *iese* din sfera de competenţă a artistului (deşi există artişti cu înclinaţii filosofice care au brodat o interesantă literatură filosofică în jurul acestei întrebări), pe când ea se află *în* sfera de competenţă a filosofului, a esteticianului; „Ce este filosofia?" e o întrebare (meta –) filosofică, pe când „Ce este arta?" nu e o întrebare „artistică" (ci *tot filosofică*). Vreau să spun cu aceasta că a pune întrebarea „Ce este filosofia?" este: a) firesc pentru un filosof, după cum e *nefiresc* pentru un artist să răspundă la întrebarea „ce este arta?" şi b) ea nu e neapărat simptomul unei adeziuni esenţialiste tacite, ci înainte de toate aplecarea naturală asupra unei teme meta-filosofice.

*

* *

Ne-am putea imagina, ca alternativă la monocentrismul ierarhic, nu un pluricentrism incomensurabilist, ci un *monocentrism neierarhic*, în care întrebarea „Ce este filosofia?" nu ar mai fi echivalentă cu întrebarea „Ce este filosofia *autentică*, *adevărată*, *mare* etc.?" ci cu întrebarea „Ce distinge filosofia, în *toate* formele ei (ireductibile la o formă «autentică» unică) de non-filosofie?".

Argumentaţia profesorului Flonta sugerează că aceste elemente distinctive sunt diferite, funcţie de tradiţia filosofică pe care o avem în vedere (e.g. cunoaşterea filosofică, spre deosebire de cea ştiinţifică, e *a priori*, independentă de experienţă, obiectul ei nefiind lumea, ci formele pure ale raţiunii; filosofia, după alţii,

nu e o teorie despre lume, nici o construcţie imaginativ-sensibilă, ci o activitate de „curăţare” a gândirii; în fine, filosofia apare altor autori ca o specie literară, dar deosebită de artă, căci ea construieşte un univers personal în mediul ideilor etc.

Ceea ce trebuie observat aici e că *aceste diferenţe (i.e. distanţe) sunt inegale*: unele tradiţii filosofice sunt mai apropiate de limbajul, metodele şi tipul de sensibilitate specifice ştiinţelor, altele de cele specifice literaturii, altele de cele specifice teologiei sau gândirii comune. Prin urmare, nu vor putea fi excluse zonele de interferenţă cu domeniile non-filosofice amintite, nici regiunile îndepărtate de aceşti poli non-filosofici şi, ca atare, mai „pur” filosofice.

Din perspectiva unei viziuni monocentrist *neierarhice*, „centrul” reprezintă o poziţie „egal depărtată” de teritoriul extra-filosofic al ştiinţei, artei, teologiei şi cunoaşterii comune; distanţa de la centru la această „periferie” nu are însă un sens axiologic, ci unul ce vizează *dozajul influenţelor străine (în ceea ce priveşte limbajul, metodele, stilul) în substanţa discursului filosofic.* Această distanţă este un *continuum*, cu zona lui mediană de indeterminare şi cu extremele sale, reprezentate de o zonă *neambiguu* „filosofică”, respectiv de una *neambiguu* „non-filosofică”. Nimeni nu va contesta, bunăoară, că „Luceafărul” lui Eminescu e o operă *literară*, nu filosofică, după cum *Estetica* lui Croce nu e operă literară, ci filosofică. A nu recunoaşte aceasta înseamnă a friza excentricul şi neseriozitatea. Operele aparţinând diferitelor macro-curente filosofice sunt *mai mult sau mai puţin apropiate* – ca stil, limbaj, metode, tip de sensibilitate intelectuală, chiar tematică – de cei patru poli non-filosofici menţionaţi. Derrida şi deconstructivismul se plasează, în mod programatic, în preajma polului literar. Cartea lui Catherine Clément *La putain du Diable* e considerată un „roman filosofic”, în care „«personajele» sunt mai ales idei”, o carte „cu certuri, reconcilieri, iubiri intelectuale la prima vedere, incidente şi chiar accidente ale gândirii” (*Magazine littéraire*, 339/1996); ea se află şi mai aproape

de polul literar, poate chiar *în* acesta şi, deci, *în afara* ariei filosofiei. Eseurile filosofice ale lui Pascal sau *Genealogia moralei* a lui Nietzsche se află, oricum, la o distanţă comparativ mai mare de polul literaturii decât romanul menţionat. În general, genul de scriitură filosofică pe care profesorul Flonta o numeşte „reflecţie liberă" se situează în apropierea polului artistic. Prin contrast, „filosofia formală" a lui R. Montague, „etica formală" a lui H. Gensler, lucrările unor Carnap, Kripke sau Stegmüller, îmbracă haina limbajului *ştiinţific* şi utilizează metode împrumutate de la diverse ştiinţe (mai ales cele logico-matematice). Va exista, inevitabil, şi o zonă intermediară (în care aş situa lucrări cum sunt *Critica raţiunii pure* sau *Cuvânt şi obiect*), unde filosofii au creat propriul lor limbaj şi au inventat metode *sui generis* (e.g. metoda deducţiei transcendentale, metoda traducerii radicale). Această plasare diferită pe axele (ce pot fi privite ca intersectate, intersecţia lor fiind nucleul tare al filosofiei) artei-ştiinţei, respectiv teologiei-cunoaşterii comune nu semnifică o ierarhizare valorică. Nu vom spune că prima *Critică* a lui Kant e „mai autentic filosofică" decât *Genealogia moralei* ori *Zarathustra* lui Nietzsche. Ceea ce putem spune, într-adevăr, e că ea e *mai neambiguu* (mai indiscutabil şi indisputabil) filosofică decât *Zarathustra* – a cărei apartenenţă la sfera filosofiei a fost nu o dată contestată, ea fiind considerată, mai degrabă, o operă literară. O evaluare nuanţată ar plasa-o, probabil, undeva la jumătatea distanţei dintre filosofie şi literatură, într-un gen *filosofic* „impur", construit de un filolog pe gustul literaţilor. Acestui gen îi poate fi acordată o egală respectabilitate cu celelalte genuri filosofice, dar nu centralitatea pe care o pretinde.

Acceptarea unui continuum între un centru filosofic paradigmatic şi o periferie non-filosofică nu are, în acest caz, decât semnificaţia unei *treceri* continue dinspre domeniul pluriform al filosofiei spre un *alt* teritoriu, non-filosofic, fără a putea fixa exact (cu ajutorul unor criterii necesare şi suficiente) momentul trecerii.

O filosofie de graniţă – cum e cea a lui Nietzsche sau Cioran (la graniţa cu literatura) – nu e inferioară filosofiei lui Kant sau Hume, plasate, eventual, mai la centru (dar nici superioară acestora, cum pretindea arogant Nietzsche[7]); ea e *la fel de îndreptăţită* ca şi aceasta din urmă, fiind un mod *sui generis* (căci de graniţă) de a practica filosofia (tot aşa cum „de graniţă" – graniţa cu ştiinţa, de data aceasta – e şi o specie interesantă de filosofie pe care cu greu am putea-o considera „inferioară": *epistemologia scrisă de oamenii de ştiinţă.* În zonele de graniţă vom întâlni, de regulă, creaţii ambigue, clasabile, mai uşor sau mai greu, atât în domeniul filosofiei cât şi al non-filosofiei.



Iată acum şi câteva dintre consecinţele acceptării *monocentrismului neierarhic.* El sugerează, în primul rând, că diferenţele dintre variatele tradiţii filosofice nu sunt atât de radicale precum ne îndemna să credem viziunea alternativă. Ideea de *continuum* filosofie – non-filosofie ne duce cu gândul la o imagine în care diversele „cartiere" filosofice şi non-filosofice se continuă unul pe altul, se întrepătrund, au loc între ele împrumuturi stilistice şi de tehnici „arhitecturale", chiar dacă există în fiecare voci extremiste ce clamează puritatea şi separarea. Între Kant (aparţinând tradiţiei „metafizicii clasice revizuite") şi R. Hare (aparţinând tradiţiei „analitice") diferenţele nu sunt de natură, ci de grad: se reiau teme, se discută metode, se rafinează soluţii. Existenţa *dialogului şi continuităţilor* probează această întrepătrundere. A devenit un loc comun în universităţile engleze ca Platon şi Aristotel să fie consideraţi maeştri ai... analizei! „Analiza lingvistică" actuală e adesea exemplificată cu performanţe aparţinând textelor lui Aristotel sau Toma.

Ideea pe care aş vrea să o acreditez e că există o surprinzătoare continuitate şi la nivelul *obiectului* filosofiei.

Profesorul Flonta susţine contrariul: ar exista diferenţe radicale la acest nivel între diferitele tradiţii filosofice. Obiectul filosofiei în „tradiţia metafizicii clasice” e „lumea suprasensibilă, lumea esenţelor pure, accesibilă doar raţiunii despărţite de simţuri”. „Tradiţia transcendentală” ia ca obiect „raţiunea pură sau conştiinţa pură... un obiect principial inaccesibil experienţei” („Filosofia transcendentală marchează o *ruptură clară* cu tradiţia metafizică ataşată modelului ontologic al filosofării deoarece instituie ca obiect al filosofiei nu realitatea transcendentă ci formele constitutive pure ale raţiunii şi conştiinţei în genere”). „Tradiţia filosofiei constructive de sistem” are ca obiect nu o lume dată, internă sau externă, ci o plăsmuire, o viziune, o „lume construită” de filosoful însuşi („Câte genii metafizice, atâtea sisteme metafizice”). În fine, în „tradiţia analizei” obiectul filosofiei nu e nici lumea, nici conştiinţa ori o viziune personală, ci limbajul. Aşa descriind lucrurile – şi acest mod de descriere e foarte răspândit – ipoteza rupturilor radicale la nivelul obiectului ar părea asigurată.

Punctul meu de vedere e că în spatele acestor diferenţe, mai mult sau mai puţin aparente, există o unitate de obiect mascată: *presupoziţiile tacite* (de natură ontologică, gnoseologico-metodologică şi axiologică) ale tuturor experienţelor umane relevante (şi am exemplificat mereu cu patru asemenea experienţe cardinale: experienţa artistică, ştiinţifică, religioasă şi a cunoaşterii comune). Ceea ce e interesant e că acest punct de vedere mi-a fost sugerat şi ferm inoculat de excelenta argumentare pe care am găsit-o tot într-o lucrare, ceva mai veche, a profesorului Flonta: *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică* (tema a fost reluată monografic într-o extrem de convingătoare carte scrisă de Adrian-Paul Iliescu[8]). În această lucrare se analizează „cadrele filosofice” ale diferitelor teorii fizice, autorul redescoperind marile teme ontologice şi gnoseologice ale filosofiei în ipostaza unor „supoziţii fundamentale ale cercetării ştiinţifice” (esenţialismul, atomismul, realismul, fenomenalismul, determinismul etc.), supoziţii având asemenea caracteristici: i) ele

sunt „condiţiile-cadru" *a priori* pe care sunt ţinute să le satisfacă ipotezele ştiinţifice; ii) ele funcţionează ca supoziţii directoare ale cercetării, de cele mai multe ori tacit; iii) ele nu se află sub controlul experienţei. Această primă tentativă de caracterizare a fost amplu articulată, până la nivelul unei viziuni despre natura reflecţiei filosofice în genere, de A.-P. Iliescu, în cartea citată.

E, într-adevăr, uşor de observat că aceleaşi „supoziţii-cadru" pot fi descoperite în fundamentele artei, practicilor religioase şi teologiei, moralei ori politicii, ale tuturor experienţelor umane relevante. Ideea pe care mi-au sugerat-o cărţile amintite a fost că exerciţiul particular al developării supoziţiilor filosofice întreprins de epistemolog ar putea fi generalizat şi că filosofii s-au ocupat întotdeauna de acest lucru: *să aducă la lumină, să articuleze critic cu metode specifice, să apere sau să disloce asemenea presupoziţii latente care dau direcţiile mari ale tipului de raţionalitate dominant într-o anumită epocă*[9].

Iluzia de „ruptură totală" la nivelul obiectului provine din aceea că întotdeauna „obiectul" reflecţiei filosofice *e impregnat de metoda utilizată şi de limbajul folosit.* Când Platon vorbeşte, bunăoară, ontologizând, de „tărâmul Ideilor", el atinge, de fapt, în „epistemologia sa metafizică" (N. White), presupoziţia filosofică (gnoseologică, în esenţă, deşi cu o componentă ontologică) a *realismului*, opusă de el *fenomenalismului* dominant al sofiştilor. Aceeaşi supoziţie e discutată azi, în alte carcase lingvistice decât „analogia peşterii", de un Putnam ori un David Brink. Când Nietzsche evocă liric „eterna reîntoacere", are oare el un alt „obiect" decât cei ce elaborează sistematic, statistic-sociologic, de pildă, supoziţia „circularităţii istoriei" (J. Gimpel), sau cu mijloace logico-semantice ideea de „timp circular" (N. Rescher), sau cu mijloace matematic-cosmologice ideea de „timp cosmic circular" (K. Gödel)? Nu cred. Cred că toţi *articulează şi aprofundează aceeaşi presupoziţie filosofică* (circularitatea timpului: subiectiv, fizic ori istoric) cu metode şi în limbaje diferite.

În fine, monocentrismul neierarhic are drept consecinţă veritabilul *pluralism filosofic*, adică acceptarea ca *la fel* de îndreptăţite din punct de vedere axiologic a diferitelor tradiţii filosofice, cu toate că ele pot fi *inegal* distanţate de polii non-filosofici şi, prin urmare, inegal de filosofic-„pure". Dozajul „influenţelor străine" în operele filosofice reprezintă marca „centralităţii" sau „necentralităţii" lor. Centrală sau periferică, fiecare tradiţie sau operă filosofică îşi are valoarea sa proprie şi puterea sa de seducţie.

Ceea ce sugerează însă acest tablou e că *dincolo de o anumită limită* (ce nu poate fi, totuşi, precizată prin criterii absolute) se iese *fără ambiguitate* din tărâmul filosofiei. Filosofia poate fi de mai multe feluri, dar nu de *orice* fel.

De aceea mi se pare că starea actuală a filosofiei e mai bine descrisă de următoarea metaforă revizuită: domeniul filosofiei seamănă cu un oraş format din cartiere diferite, construite în jurul unei mulţimi de pieţe, dar care are totuşi o „piaţă mai centrală decât celelalte". Acest oraş e înconjurat de alte oraşe, cu arhitecturi şi „culturi" *complet* diferite (dar *oraşe*, nu platforme industriale sau lanuri de grâu). Nu există ziduri între oraşul filosofic şi celelalte oraşe (al artei, ştiinţei, teologiei, cunoaşterii comune), ci o întrepătrundere reciprocă a caselor şi stilurilor arhitectonice. Cartierele filosofilor mai apropiate de oraşul ştiinţei vor fi mai influenţate de arhitectura acestuia, cele mai apropiate de oraşul artei se vor resimţi de această apropiere etc. „Piaţa centrală" are drept caracteristică distinctivă o arhitectură *sui-generis* în raport cu cea a vecinilor, având un procent minim (chiar dacă nenul) de influenţe stilistice străine. Numai în acest sens, al dozajului influenţelor exterioare, e ea „mai filosofică" decât celelalte pieţe. De ce se cheamă acest oraş „filosofic" şi nu altfel? Pentru că a existat o tradiţie istorică în care preocupările de genul cercetării cu mijloace originale sau împrumutate a presupoziţiilor tacite ale vieţii oraşelor înconjurătoare a purtat acest nume.

De fapt, cred că oraşele reale au o structură de acest tip, nu una de tipul unei mulţimi de pieţe „la fel de centrale”: ele pot avea „centre” diferite, dar există de regulă o „vatră istorică” de unde a luat naştere şi a iradiat oraşul. Legăturile cu această vatră comună *nu pot dispărea complet* dacă vrem să vorbim de „oraş” şi nu de cu totul altceva.



Este oare posibil să determinăm efectiv „locuitorii” pieţei centrale şi ai celorlalte cartiere, mergând până la periferia cea mai ne-filosofică ? Voi schiţa, în continuare, o metodă de identificare a unui răspuns pozitiv. Înainte de aceasta sunt necesare, însă, câteva precizări.

Întrebarea „Ce este filosofia?” nu mai vizează aici descoperirea „esenţei unice” desemnate de acest concept, a trăsăturilor esenţiale comune tuturor operelor filosofice. Termenul „filosofie” e un termen *fuzzy* şi deci nu poate fi definit prin condiţii *necesare şi suficiente* de apartenenţă.

În loc de vagul termen „filosofie”, prefer termenul, mai circumscris, de „operă filosofică”, adică un anume studiu sau o anume carte (*Fenomenologia spiritului*, *Republica* etc.), în nici un caz ceva inform de genul „opera lui Hegel” sau „opera lui Heidegger”.

În fine, prin întrebarea „Ce este o operă filosofică?” voi încerca să determin nu un „concept esenţial” semnificat de acest termen, ci *referinţa* lui. Ce obiecte intră şi ce obiecte nu intră sub conceptul de „operă filosofică”. Aceasta poate determina şi înţelesul, adică *regulile de utilizare* ale termenului în limbă.

Pentru a-mi atinge scopul, voi apela la metoda de identificare extensională a unui cuvânt pe care o propune Stegmüller („metoda exemplelor paradigmatice”)[10], inspirat de discuţia lui Wittgenstein a înţelesului cuvântului „joc” (*Cercetări filosofice*,

secţ. 66 şi urm.), discuţie menită să elimine opinia că atunci când e dat un concept, trebuie să existe şi o proprietate care e comună acelor şi numai acelor lucruri care cad în extensiunea cuvântului în cauză (i.e. posedarea acelui/acelor) proprietăţi e o condiţie necesară şi suficientă de apartenenţă la extensiunea cuvântului „joc"[11]). Stegmüller a utilizat această metodă pentru a determina mulţimea aplicaţiilor intenţionate ale unei teorii fizice şi nu văd de ce, dacă se acceptă că ea funcţionează în astfel de cazuri, nu s-ar putea accepta că ea ar putea funcţiona şi pentru determinarea extensiunii cuvântului „filosofie" (sau, mai exact, „operă filosofică"). Voi cita pe larg textul lui Stegmüller în care voi înlocui cuvântul „joc" cu cuvântul „operă filosofică":

„Încercând să izolăm noţiunea de *operă filosofică* vom încerca, mai întâi, să *listăm cazuri tipice*. Pe parcursul unei «perioade de incertitudine» iniţiale, această listă va fi modificată printr-o suită de adăugiri şi eliminări. Experienţe noi, personale sau altfel, avute, de pildă, cu ocazia «unor discuţii» sau citind «istorii ale filosofiei», vor servi pentru a extinde lista. Unele opere, incluse iniţial, vor fi eliminate după o cercetare mai amănunţită.... Faza de incertitudine poate fi totuşi finalizată numai într-o anumită direcţie, dacă se poate spune aşa. După dezbaterile preliminare se va ajunge la o «*listă minimală*». Alte şi alte *opere filosofice* vor putea fi adăugate acestei liste pe baza unei cunoaşteri îmbunătăţite, dar se va refuza reducerea ei. Fie S extensiunea cuvântului «operă filosofică» şi S_0 lista minimală. Această listă S_0, satisfăcând condiţia $S_0 \subset S$?, va fi numită *lista paradigmelor de operă filosofică*. Metoda bazată pe specificarea unei asemenea liste va fi numită *metoda exemplelor paradigmatice*. Relaţia dintre S_0 şi S e supusă următoarelor condiţii:

(1) S_0 este *efectiv dată în sens extensional*, i.e. elementele acestei mulţimi sunt enumerate într-o listă;

2) Se decide să nu se elimine niciodată vreun element din S_0, i.e. să nu se conteste niciodată vreunui element al acestei mulţimi atributul de a fi o *operă filosofică*;

(3) Elementele lui S_0 pot avea proprietăţi comune. În acest caz, de pildă, ele pot împărtăşi proprietatea de a fi *un produs intelectual scris.* (Ceea ce, în treacăt fie spus, arată că nu e corect să se presupună că nu se poate identifica nici o «continuitate» între exemplele paradigmatice, aşa cum par a sugera remarcile lui Wittgenstein. Elementul crucial aici e că aceste proprietăţi, dacă sunt cunoscute, reprezintă numai condiţii *necesare,* nu suficiente pentru a asigura includerea în clasa *operelor filosofice*). Aceste proprietăţi sunt *în cel mai bun caz necesare,* dar *nu suficiente* pentru a asigura apartenenţa la S. În general, elementele dintr-o listă de exemple paradigmatice pot avea una sau mai multe, chiar infinit de multe proprietăţi comune. Dar indiferent de cât de multe sunt şi de cât de multe dintre ele sunt privite drept condiţii necesare de apartenenţă la clasa mai mare, *nu putem deriva din ele o condiţie suficientă de apartenenţă.*

(4) O condiţie suficientă de apartenenţă la S implică o *vaguitate ineradicabilă.* Dacă un individ care nu aparţine lui S_0 e să fie considerat un membru al lui S, atunci el trebuie să împărtăşească cu toate sau «aproape toate» elementele lui S_0 un număr «considerabil» sau «semnificativ» de proprietăţi.

(5) Sensul în care este ineradicabilă vaguitatea menţionată în (4) – chiar şi pentru cazul când «aproape toate» e specificat neambiguu prin convenţie – poate fi dat într-un sens *precis* (făcând astfel un pas înainte faţă de Wittgenstein). *Pentru fiecare element individual din $S - S_0$* trebuie să fim în stare să dăm o listă de proprietăţi pe care acest element le are în comun cu toţi sau «aproape toţi» indivizii din S_0. Prin opoziţie cu aceasta, totuşi, nu putem prezenta nici o listă finită de proprietăţi care să asigure apartenenţa la S. Putem face un pas înainte şi să spunem că *nu există nici măcar o listă finită de liste de proprietăţi astfel încât apartenenţa la S să fie garantată unui individ care posedă toate proprietăţile enumerate în una din aceste liste.* Vorbind în termenii teoriei mulţimilor: nici măcar o clasă finită de mulţimi de

proprietăţi nu e suficientă pentru a garanta apartenenţa la S a unor obiecte care nu sunt deja în S_0. Astfel avem aici o combinare între *precizia privitoare la o condiţie necesară* şi *lipsa preciziei privitoare la o condiţie suficientă* de apartenenţă la S".

A identifica S_0 pentru conceptul de „operă fiolosofică" e o întreprindere empirică pe care nu am făcut-o. Dar ea mi se pare fezabilă iar rezultatele ei îmi apar, în linii mari, previzibile. Va exista un nucleu paradigmatic de opere filosofice selectate, după discuţii preliminare în contradictoriu, de mai mulţi experţi în filosofie, consultând propriile lor opţiuni profesionale, ca şi istoriile filosofiei (adică părerile unor experţi dispăruţi). Acestea vor fi un număr de opere clasice cu un statut filosofic nedisputat. Extinderea lui S_0 spre S se va face adăugând opere care au „asemănări de familie" mai mari sau mai mici cu operele paradigmatice. Aici vor intra, pe un *continuum* fără linii de demarcaţie nete, opere cu un statut filosofic disputat (*De rerum natura*, *Aşa grăit-a Zarathustra*, *Formal Philosophy* etc.), mergând până la opere cu un statut indiscutabil *non-filosofic* (*Principia* lui Newton, *Greaţa* lui Sartre etc.).

O asemenea manieră de a răspunde la întrebarea „Ce este filosofia?" evită acuza de esenţialism şi demarcă mulţimea *fuzzy* a „operelor filosofice". În plus, ea sugerează că există o varietate de stiluri de filosofare aflate în jurul unui nucleu de „opere paradigmatice" dar că, recunoscând această diversitate, nu orice operă îşi poate aroga, în mod arbitrar, centralitatea.

Note

1. „Stiluri de filosofare şi tradiţii filosofice", conferinţă susţinută la Academia Română, 1995.
2. *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.
3. „Ideea că un concept general este o însuşire comună a instanţelor sale particulare este legată de alte idei primitive, prea simple, despre

structura limbajului. Ea este comparabilă cu ideea că însuşirile sunt ingrediente ale lucrurilor care au acele însuşiri; de exemplu, că frumuseţea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase tot aşa cum alcoolul este un ingredient al berii şi vinului..." (*Caietul albastru*).
4. Toate aceste excentricităţi terminologice îmi aparţin (V.M.).
5. Citesc, bunăoară, într-un ziar recent: „....generaţiile de excepţie Eminescu, Caragiale, Creangă, Slavici - pe de o parte, în literatură - sau Nae Ionescu, Noica, Ţuţea, Cioran - pe de alta, în filosofie" (29 martie 1997). Şi chiar dacă această paralelă amatoare va fi considerată nerelevantă deoarece autorul ei nu e decât un ziarist oarecare, ea exprimă, totuşi, cu exactitate, o anume mentalitate confuză cu privire la valorile filosofiei româneşti ce domină în mediile noastre culturale.
6. „Filosofii sunt la noi mai ales oameni cu pregătire literară." (Mircea Vulcănescu, 1931).
7. „Ce rasă nefilosofică aceşti englezi! Bacon reprezintă un atentat contra filosofiei în general; Hobbes, Hume şi Locke au înjosit şi degradat pentru un secol şi mai bine conceptul de filosofie. Să nu uităm că englezii, odată ajunşi în istorie, au fost cauza unei adânci degradări generale a nivelului spiritului european, din cauza mediocrităţii lor profunde" (F. Nietzsche). A se compara cu Noica: „Cultura anglo-saxonă, cu empirismul său rudimentar, cu neopozitivismul său şi filosofia sa analitică, a batjocorit filosofia, neavând nici o înclinaţie pentru ideile superioare". E drept că etichetări similare - deşi, de regulă, nu atât de bombastice - vin şi din tabăra cealaltă.
8. *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1989.
9. Am dezvoltat acest subiect în *Apusul unei filosofii*, Alternative, Bucureşti, 1995.
10. W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, Springer-Verlag, 1976, p.171 şi urm.
11. „Să considerăm, de exemplu, activităţile pe care le numim «jocuri». Mă refer la jocurile de masă, la jocurile de cărţi, la jocurile cu mingea, la jocurile olimpice ş.a.m.d. Ce au toate acestea în comun ? - Nu spune: «*Trebuie* să existe ceva în comun sau, altfel, ele nu ar fi numite «jocuri», ci *priveşte şi vezi* dacă există ceva comun tuturor. - Căci dacă le vei privi, nu vei vedea ceva ce să fie comun *tuturor*, ci doar similarităţi, corelări ... Iar rezultatul acestei examinări este: vedem o

reţea complicată de similarităţi ce se suprapun şi se intersectează: uneori similarităţi globale, alteori similarităţi de detaliu. Nu pot găsi o expresie mai bună pentru a caracteriza aceste similarităţi decât «asemănări de familie»; căci variatele asemănări dintre membrii unei familii: statura, trăsăturile, culoarea ochilor, mersul, temperamentul etc. etc., se suprapun şi se intersectează în acelaşi fel. – Şi atunci voi spune: «jocurile» formează o familie" (66-67).

„Cum să explicăm cuiva ce este un joc ? Îmi imaginez că îi vom descrie *jocuri* şi că vom adăuga : «Acesta şi *alte lucruri asemănătoare* sunt numite «jocuri»" (69).

„Se poate spune că conceptul «joc» e un concept cu limite neclare. «Dar mai este oare concept un concept neclar?»... Frege compară un concept cu o arie şi spune că o arie cu graniţele vagi nu poate fi numită arie. ... – Dar este oare fără sens să spui: «Stai cam acolo»?... Când spun aceasta nu trasez nici un fel de graniţe, ci eventual arăt cu mâna – ca şi cum aş indica un *loc* anume. Chiar acesta e modul în care se poate explica unei persoane ce este un joc. Se dau exemple şi se urmăreşte ca ele să fie luate într-un anume fel. – Nu vreau să spun, totuşi, prin aceasta, că el ar vedea în acele exemple acel lucru comun pe care eu – dintr-un motiv anume – am fost incapabil să-l exprim; ci vreau să spun că el poate *utiliza* acele exemple într-un anume fel. În acest caz, a da exemple nu e un mijloc *indirect* de a explica – în lipsa altuia mai bun. Căci orice definiţie generală poate fi şi ea greşit înţeleasă. Ideea e că *acesta* e modul în care noi jucăm jocul. (Mă refer la jocul de limbaj al cuvântului «joc»)" (71). (L.Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, 1992).

MIRCEA FLONTA

RĂSPUNSURI

Studiile colegilor mei îmi oferă ocazia privilegiată de a discuta cu spirite exersate în jurul unor teme care m-au preocupat şi mă preocupă. Discuţia şi controversa este în viaţa noastră filosofică mai degrabă excepţia decât regula. Faptul are multe explicaţii, prima dintre ele fiind dată de numărul restrâns de persoane cu interese şi preocupări convergente. Din păcate, o interacţiune profesională vie şi susţinută lipseşte adesea chiar şi înăuntrul acestor grupuri mici. Se acceptă prea uşor şi fără necesare diferenţieri supoziţia că ceea ce se întâmplă la noi este doar un ecou întârziat şi adesea infidel a ceea ce se petrece în lumea mare, într-un câmp sau altul al literaturii filosofice internaţionale. Pot fi întâlnite, desigur, destule menţiuni şi citări de circumstanţă. Dacă facem însă abstracţie de câteva nume cunoscute – un Noica, un Cioran şi alte câteva – puţini tineri interesaţi de filosofie, dornici să se formeze şi să lucreze în domeniu, cred, astăzi, că pot câştiga ceva substanţial studiind scrieri ale autorilor români şi încercând să se confrunte cu ei. Tentaţia de a discuta cu şi despre autori ca Derrida, Gadamer, Habermas sau Rorty poate fi înţeleasă cu uşurinţă. Cei ce îi dau curs ştiu însă prea bine că evaluările şi observaţiile lor vor rămâne fără replică. Ei nu participă la discuţia filosofică planetară. Sugestia mea este că am putea beneficia de multe din cele pe care le oferă o controversă filosofică autentică discutând între noi, evident în măsura în care şi atunci când este cazul. Mai mult interes şi o sporită receptivitate pentru ceea ce nu este neapărat spectaculos şi la modă, disponibilitatea de a folosi oportunităţi reale pentru confruntarea ideilor ne-ar putea ajuta să ieşim din starea de provincialism filosofic în care ne complacem. Puţinul ce se încearcă în această carte ar putea, totuşi, arăta că

activităţi de acest fel sunt profitabile pentru toţi, pentru participanţi în primul rând, dar şi pentru public. Nimic nu poate fi mai important pentru cel ce acceptă discuţia şi crede că are ceva de învăţat din ea decât comentariile analitice şi critice calificate şi bine intenţionate ale unora din punctele de vedere pe care le propune. Asemenea reacţii îl ajută nu numai să descopere ceea ce este îndoielnic, vulnerabil sau pur şi simplu greşit în supoziţiile de la care porneşte şi în raţionamentele pe care se sprijină, dar şi să privească lucrurile dintr-o altă perspectivă, să-şi pună noi întrebări, să-şi clarifice şi să-şi amendeze ideile.

Intenţia mea în cele ce urmează nu va fi să apăr cu orice preţ o poziţie sau alta, ci să profit de observaţiile colegilor, îndeosebi atunci când ele sunt în măsură să provoace reconsiderări şi precizări, precum şi să favorizeze clarificări. Fără îndoială că unele din aceste observaţii mi-au permis să constat încă o dată cât de dificilă este comunicarea în materie filosofică. Şi chiar dacă uneori voi fi condus spre concluzia că anumite judecăţi se sprijină pe o înţelegere şi prezentare inadecvată a ceea ce cred că am susţinut, înclin totuşi să socotesc consideraţiile de acest fel drept un produs secundar al intenţiei de a clarifica mai bine şi de a exprima mai limpede modul în care văd, astăzi, lucrurile. Ceea ce voi spune nu trebuie să fie neapărat în acord cu ceea ce am afirmat în textele asupra cărora se apleacă colegii.

Voi urma în răspunsurile mele o anumită ordine. Voi începe cu acele contribuţii ce discută probleme mai uşor de delimitat pentru a încheia cu cele ce abordează teme deosebit de cuprinzătoare, cum este cea a caracterizării naturii activităţii şi creaţiei filosofice.

Discuţie cu Adrian Miroiu despre relaţia dintre prescriptiv şi descriptiv în teoria cunoaşterii ştiinţifice

Controversele în jurul acestui subiect au fost mai intense în anii '50 şi '60. Impresia mea este că aceasta s-a întâmplat nu atât deoarece clarificările obţinute au fost socotite pe deplin satisfăcătoare, cât datorită unei deplasări vizibile a preocupărilor de la problematica filosofiei generale a ştiinţei spre cercetări de fundamente şi metodologie ale marilor ramuri ale ştiinţelor, cum ar fi disciplinele matematice, fizice, biologice şi sociale. Totodată, în măsura în care problematica unei teorii generale a cunoaşterii ştiinţifice rămâne în discuţie, în literatura internaţională se constată o deplasare spre teme ce nu se plasează pe axa relaţiei prescriptiv-descriptiv. Cu toate acestea, o revenire la problematica complexă, plină de nuanţe şi subtilităţi, pe care o ridică examinarea acestei corelaţii nu va fi, în mod sigur, lipsită de interes.

Preocuparea mea pentru temă s-a dezvoltat în mare măsură ca o reacţie la punctul de vedere pronunţat normativist sau prescriptivist, formulat de Karl Popper şi de autori reprezentativi pentru tradiţiile convenţionaliste din cadrul Cercului de la Viena. Admit cu plăcere că poziţia pe care o conturează propriile mele consideraţii este una descriptivistă, aşa cum remarcă de altfel şi Adrian Miroiu. Mai mult, mă întreb dacă o altă poziţie poate fi susţinută din perspectiva acelui tip de abordare pe care voi încerca să-l schiţez în cele ce urmează.

Teoriile cunoaşterii ştiinţifice pot fi caracterizate drept încercări de a formula şi întemeia criterii de evaluare a excelenţei ştiinţifice, criterii după care se conduc sau în acord cu care se află judecăţile celor ce practică cercetarea. Cum pot fi formulate şi întemeiate asemenea criterii de evaluare a ipotezelor teoretice şi a teoriilor concurente cum ar fi adecvarea empirică, succesul predicţiilor, puterea explicativă, consistenţa, coerenţa, simplitatea sau fertilitatea? Răspunsul pare să fie nu numai simplu, dar şi de

neocolit: se consideră că observarea unor asemenea cerinţe ne oferă mijloacele cele mai potrivite pentru atingerea unui anumit obiectiv socotit a fi scopul central sau ţelul ultim al cunoaşterii ştiinţifice. Să presupunem, bunăoară, că adoptăm punctul de vedere al lui Popper potrivit căruia ţelul ultim al cunoaşterii ştiinţifice îl reprezintă formularea unor teorii ce oferă o descriere tot mai adecvată caracteristicilor structurale ale lumii, a unor teorii tot mai *adevărate* în sensul corespondenţei lor cu stările reale. Dacă adoptăm acest punct de vedere, desemnat în mod curent prin expresia *realism ştiinţific*, atunci atât experienţa istorică a dezvoltării ştiinţei, cât şi o reflecţie de principiu ne vor indica drept mijloace potrivite pentru apropierea de ţelul propus formularea unor ipoteze cât mai îndrăzneţe, mai riscante, cât mai bogate în conţinutul informativ şi cu o probabilitate mică în lumina cunoaşterii noastre prealabile, precum şi conceperea şi realizarea unor teste cât mai severe menite să infirme aceste ipoteze. Asemenea deziderate, formulate şi întemeiate prin raportare la o anumită reprezentare despre ţelul central al cunoaşterii ştiinţifice, au fost caracterizate, cum se ştie, de către Popper şi alţi autori drept reguli ale metodei generale ale ştiinţei. Să admitem însă că ne însuşim punctul de vedere empirist-constructivist al lui Bas van Fraassen, punctul de vedere potrivit căruia ştiinţa teoretică urmăreşte – prin formularea unor modele succesive – o descriere şi o sistematizare cât mai reuşită a faptelor ştiinţifice, a datelor observaţiei şi experimentului, cu alte cuvinte, elaborarea unor teorii *empiric adecvate*. Capacitatea de a cuprinde şi unifica faptele şi îndeosebi succesul predictiv al acestor modele vor constitui, din perspectiva empirist-constructivistă, indicaţiile cele mai semnificative privitoare la măsura în care ele contribuie la realizarea ţelului central al ştiinţei. Cerinţele sau criteriile de excelenţă ce pot fi întemeiate prin raportarea la acest ţel vor fi caracterizate drept deziderate recunoscute ca atare sau adoptate în mod tacit de către cercetători competenţi şi oneşti ce situează

interesele promovării cunoaşterii cu valoare obiectivă deasupra oricăror altor consideraţii.

Prin urmare, în cercetarea ştiinţifică, la fel ca şi în orice altă activitate omenească, dezideratele care îi orientează pe practicieni vor fi întemeiate prin raportare la o anumită reprezentare despre ţelul central sau suprem al activităţii în cauză. Dacă şi atât timp cât oamenii sunt raţionali ei vor trebui să observe acele deziderate pe care au bune motive să le socotească drept mijloacele cel mai potrivite pentru realizarea scopului pe care îl urmăresc. Raţionalitatea acţiunii se exprimă tocmai în adoptarea cât mai bună a mijloacelor scopului propus. De câte ori există o ierarhie a scopurilor, termenul de referinţă în evaluarea raţionalităţii acţiunii îl va constitui ceea ce vom socoti drept ţelul ultim, ţelul suprem al unei activităţi. Dacă ne întrebăm acum: „Care este ţelul central al cunoaşterii ştiinţifice?”, primul care ne vine în minte este că filosofii au propus răspunsuri diferite, incompatibile unele cu altele, la această întrebare. Din punctul de vedere al problemei ce ne interesează pare instructiv să reformulăm această întrebare în forma unei interogaţii de principiu: „Cum am putea determina, în cele din urmă, care este scopul cunoaşterii ştiinţifice şi arbitra în acest fel controversele dintre filosofi?” La o întrebare formulată în acest fel nu pare să existe decât un singur răspuns: învăţând din experienţa de până acum şi din experienţa viitoare a cunoaşterii ştiinţifice. Nu putem prescrie pur şi simplu ştiinţei un anumit ţel, făcând abstracţie de ceea ce şi-au propus şi au realizat cei ce au personificat-o, marii oameni de ştiinţă. Problema ţelului cunoaşterii ştiinţifice este, până la urmă, o problemă de fapt, o *questio facti*. Filosofii sunt, desigur, liberi să propună o reprezentare sau alta asupra ţelului cercetării ştiinţifice. Vom fi însă de acord că aici nu poate fi vorba de o decizie arbitrară, că aceste propuneri pot fi discutate critic. Iar termenul de referinţă în asemenea discuţii vor fi realităţile vieţii ştiinţifice. O teorie a cunoaşterii ştiinţifice se susţine în măsura în care se construieşte pornind de la o reprezentare cu privire la

scopul central al cercetării care este în linii mari de acord cu ceea ce ne poate indica o cunoaştere cât mai bună a realităţilor ştiinţei, cu ceea ce constituie elemente minime de consens în reprezentările spontane ale unor oameni de ştiinţă reprezentativi cu privire la sensul şi ţelul final al activităţii lor creatoare. Oricâte deosebiri de păreri şi controverse au existat şi vor exista în această privinţă, nu numai între filosofi, dar şi între cercetătorii activi, cu greu s-ar putea contesta, cel puţin în principiu, că stabilirea ţelului central al cercetării ştiinţifice este o chestiune în care va trebui să ţinem seama în primul rând de fapte şi să învăţăm din experienţă. Dacă cădem de acord în această privinţă, şi mi se pare că trebuie să cădem de acord, va fi potrivit să ne punem o a doua întrebare: „Cum am putea afla căile cele mai potrivite pentru realizarea ţelului propus, cum am putea stabili dezideratele pe care trebuie să le observe cercetătorii?" Această întrebare priveşte, aşadar, modul cum sunt stabilite mijloacele potrivite pentru atingerea scopului. În viaţa de fiecare zi, ca şi în activităţi omeneşti specializate, alegerea mijloacelor potrivite pentru înfăptuirea anumitor scopuri se realizează adesea printr-o reflecţie destul de sumară. S-ar putea de aceea crea impresia că mijloacele adecvate scopului pot fi stabilite prin simplă analiză. Impresia că găsirea mijloacelor şi căilor celor mai potrivite pentru atingerea unui scop are loc *a priori*, independent de experienţă, este însă înşelătoare. Ştim astăzi, de pildă, multe despre mijloacele ce servesc menţinerii şi consolidării sănătăţii sau prelungirii vieţii, dar nimeni nu va susţine că ceea ce ştim este rezultatul unei analize pur conceptuale. Am învăţat multe în această privinţă din experienţa comună şi ştiinţifică. Învăţămintele s-au sedimentat în consideraţii ce pot apărea adesea drept lucruri de la sine înţelese. Ştiinţa nu face excepţie în această privinţă. O formulare menită să accentueze ideea ar fi aceea că raţionalitatea unor criterii de evaluare, ca prescripţii metodologice, va depinde de adevărul enunţurilor despre relaţia dintre ţel şi mijloacele cele mai potrivite pentru atingerea lui. Iar dacă ţinem seama de împrejurare, că tocmai o

anumită reprezentare despre ţelul cunoaşterii ştiinţifice şi cu privire la dezideratele ce rezultă din adoptarea acestei reprezentări constituie pilonii de susţinere a oricărei teorii a cunoaşterii, cum am putea contesta, oare, ponderea hotărâtoare a componentei descriptive în construcţia unei teorii viabile?

Doresc să întregesc aceste consideraţii de ordin principial cu o nuanţare ce mi se pare deosebit de oportună. Cercetări istoric orientate în filosofia ştiinţei, îndeosebi în ultimele decenii, conduc spre concluzia că s-ar putea greu vorbi de ceva de felul unui ţel fundamental sau central al cercetării comun oamenilor de ştiinţă în toate epocile şi în toate disciplinele ştiinţifice. Evoluţia în timp a practicii cercetării naturii a acţionat retrospectiv asupra reprezentărilor privitoare la finalitatea cunoaşterii ştiinţifice modificând aceste reprezentări şi determinând deplasări ale graniţei dintre ştiinţific şi nonştiinţific. Pentru a judeca raţionalitatea evaluărilor şi deciziilor oamenilor de ştiinţă din diferite epoci va trebui, aşadar, să aflăm care au fost ţelurile cărora le-au acordat ei prioritate şi care a fost cunoaşterea lor prealabilă cu privire la căile cele mai potrivite pentru atingerea acestor ţeluri. Nu vom putea discuta raţionalitatea evaluărilor şi deciziilor cercetătorilor din epoci mai îndepărtate prin raportare la reprezentările dominante astăzi cu privire la ţelul central al cercetării ştiinţifice sau, ceea ce este până la urmă acelaşi lucru, pe baza analizei a ceea ce ne-ar putea apărea nouă drept conceptul generic al ştiinţei. Din această perspectivă, pare recomandabilă detaşarea nu numai de acele concepţii convenţionaliste ce caracterizează stabilirea ţelului suprem al cercetării drept o decizie liberă a filosofului, ci şi de concepţiile apriorice care pornesc de la supoziţia că regulile metodei ştiinţifice ar putea fi fixate o dată pentru totdeauna prin analiza unui concept generic al ştiinţei.

Voi încerca, în continuare, pe fundalul acestor precizări ce lipsesc, este adevărat, în mare măsură în textele pe care le are în vedere Adrian Miroiu, să discut câteva din observaţiile şi remarcile sale critice atât de interesante şi de provocatoare.

Mă voi opri, mai întâi, asupra caracterizării pe care o dă el opoziţiei dintre orientarea prescriptivistă şi orientarea descriptivistă în teoria cunoaşterii ştiinţifice. Accentul cade, aici, pe distincţia dintre teorii care îşi propun să schiţeze un model ideal al cunoaşterii ştiinţifice, să formuleze pe baza acestui model criterii ale excelenţei ştiinţifice, şi teorii al căror nucleu îl constituie generalizări descriptive desprinse prin studiul istoric al ştiinţei şi al practicii ştiinţifice actuale. O asemenea caracterizare conţine, mi se pare, o sursă de ambiguitate reprezentată de modurile diferite în care poate fi înţeleasă expresia „model ideal al cunoaşterii", o expresie ce survine şi în textele mele. Există cel puţin două sensuri sensibil diferite ce pot fi conferite acestei expresii. Într-un prim sens, un model ideal al cunoaşterii este rezultatul activităţii de idealizare, purificare şi simplificare pe care o realizează teoreticianul. Modelele pe care le propune el vor reţine doar unele caracteristici ale activităţii ştiinţifice şi ale producţiilor ei. Dacă acceptăm că cerinţele clarităţii şi preciziei conceptuale, pe de o parte, şi cele ale realismului reprezentării realităţilor vieţii ştiinţifice, pe de altă parte, stau una în calea alteia şi nu vor putea fi satisfăcute decât una pe socoteala celeilalte, atunci „modelele ideale" vor fi cele ce acordă preferinţă cerinţelor de primul tip. Distincţia dintre ele şi teorii mai realiste ale ştiinţei va fi una graduală. (Mă grăbesc să adaug că multe din consideraţiile cuprinse în textele la care se referă Adrian Miroiu conturează opoziţia dintre orientarea prescriptivistă şi orientarea descriptivistă pe această axă.) Este opoziţia prescriptivism-descriptivism într-o variantă slabă.

Expresia „model ideal al cunoaşterii ştiinţifice" poate însă să primească şi un alt sens, un sens ce ne conduce spre o variantă mai tare a opoziţiei prescriptivism-descriptivism. Modelul va fi, în acest caz, un „model ideal" în sensul că ţelul suprem al cunoaşterii ştiinţifice va fi stabilit printr-o decizie liberă a filosofului. Acest ţel va fi afirmat de către filosoful ştiinţei chiar şi atunci când studiul realităţilor vieţii ştiinţifice arată că în multe epoci

majoritatea oamenilor de ştiinţă nu şi-au orientat eforturile spre realizarea lui. Reacţia autorilor reprezentativi pentru orientarea prescriptivistă faţă de acest contrast dintre normă şi fapte va putea fi cel mai bine exprimată prin parafrazarea unei celebre formulări a lui Hegel: dacă practica ştiinţifică nu se conformează modelului, atunci cu atât mai rău pentru ştiinţă şi pentru cei numiţi „oameni de ştiinţă". Karl Popper nu ezită să afirme făţiş acest punct de vedere deosebit de radical. Iată doar câteva pasaje din *Logica cercetării* care sunt pe deplin concludente în acest sens. Replicând celor ce subliniază că demersurile inductive intervin în mod constant în practica cercetării, Popper observă: „... dar chiar dacă ar fi aşa – şi «întreaga ştiinţă» se poate la urma urmei înşela – şi atunci aş susţine punctul de vedere că introducerea unui principiu al inducţiei este inutil şi trebuie să ducă la contradicţie logică" (p. 74). Şi mai departe: „Criteriul meu de demarcaţie trebuie deci considerat ca o *propunere pentru o convenţie*. Cu privire la utilitatea unei convenţii pot exista păreri diferite; o luptă de opinii raţională, bazată pe argumente, poate avea însă loc numai între cei ce urmăresc acelaşi scop; alegerea scopului este o chestiune de opţiune, opţiune asupra căreia nu poate exista o discuţie cu argumente." (pp. 80-81) În sfârşit, respingând punctul de vedere „naturalist" asupra metodologiei, Popper conchide că „este o chestiune pe de-a-ntregul de convenţie sau de decizie ce anume recunoaştem ca ştiinţă şi pe cine recunoaştem ca om de ştiinţă." (p. 91) În opoziţie cu orientarea normativistă, caracterizată în acest fel, o orientare în teoria cunoaşterii ştiinţifice va fi descriptivistă dacă porneşte de la recunoaşterea faptului că ţelul central al cercetării ştiinţifice va trebui să fie stabilit pornind de la rezultatele studiului unor realităţi reprezentative ale vieţii ştiinţifice. Criteriile de evaluare ale excelenţei ştiinţifice larg împărtăşite într-o comunitate de cercetători vor fi socotite drept mijloace a căror adecvare pentru apropierea de înfăptuirea scopului propus este probată de experienţă. Aceste criterii vor fi înţelese drept deziderate de care va trebui să ţină seama în luarea

deciziilor ştiinţifice, dacă este vorba ca ele să contribuie la atingerea scopului. Thomas Kuhn a afirmat în mod programatic acest punct de vedere. El a scris în *Postscriptum*-ul din 1970 al *Structurii revoluţiilor ştiinţifice*: „Paginile anterioare prezintă o concepţie sau o teorie despre natura ştiinţei şi, ca alte filosofii ale ştiinţei, teoria are consecinţe pentru modul în care oamenii de ştiinţă trebuie să acţioneze pentru ca întreprinderea lor să reuşească. Deşi poate să nu fie corectă, nu mai mult decât oricare altă teorie, ea oferă o bază legitimă pentru repetatele «trebuie» şi «ar trebui». Reciproc, o parte din motivele pentru a lua în serios teoria este că oamenii de ştiinţă, ale căror metode au fost elaborate şi selectate pentru succesul lor, se comportă de fapt aşa cum spune teoria că ar trebui să o facă. Generalizările mele descriptive sunt dovezi în favoarea teoriei tocmai pentru că ele pot fi de asemenea derivate din teorie..." (p. 253) În această variantă tare, opoziţia dintre orientarea prescriptivistă şi orientarea descriptivistă ar putea fi caracterizată în termenii următori: Pentru prescriptivist tensiunea dintre ceea ce trebuie să fie, potrivit reprezentării sale despre ţelul ştiinţei şi a normelor metodologice pe care le propune, şi ceea ce este – ştiinţa ca realitate istorică – este acută. Ea constituie o tensiune analoagă celei pe care o constatăm în mod curent în relaţiile dintre idealurile morale şi normele morale acceptate de membrii unei comunităţi şi realităţile empirice ale relaţiilor dintre oameni. În cazul autorilor ce propun teorii ale ştiinţei de orientare descriptivistă o asemenea tensiune nu poate avea, dimpotrivă, o semnificaţie principială, aşa cum cred că rezultă clar din consideraţiile de mai sus. Din această perspectivă, oamenii de ştiinţă, în măsura în care acţionează în mod raţional, acţionează aşa cum ar trebui să acţioneze. Există desigur abateri de la norme şi standarde general împărtăşite ori de câte ori cercetători individuali sau grupuri de cercetători nu procedează aşa cum ar trebui să procedeze dacă ar fi acordat prioritate intereselor promovării cunoaşterii cu valoare obiectivă. A constata asemenea abateri înseamnă însă, pur şi simplu, a

recunoaşte că persoane ce sunt în mod instituţional oameni de ştiinţă pot să acţioneze, nu numai în viaţa de fiecare zi, ci şi în calitatea lor de cercetători, conduşi de interese extraştiinţifice.

Adrian Miroiu relevă şi formulează cu multă claritate o supoziţie care structurează şi orientează toate analizele şi evaluările mele asupra diferitelor teorii ale raţionalităţii ştiinţifice. Este supoziţia că relaţia dintre ştiinţa teoretică şi teorii ale cunoaşterii ştiinţifice elaborate de filosofi nu este o relaţie directă, nemijlocită, în sensul că filosofii nu pornesc atât de la realitatea ştiinţifică ca atare, cât de la ceea ce eu am numit *imagini ale ştiinţei*. Totuşi, Adrian Miroiu nu consideră că argumentarea mea în sprijinul acestei supoziţii este convingătoare, formulând câteva din rezervele sale în prima secţiune intitulată *Stiinţa, imaginile ei şi teoriile acestora*. Ar fi trebuit să se arate că deosebiri semnificative dintre diferitele teorii ale cunoaşterii ştiinţifice pot fi atribuite raportării autorilor acestor teorii la imagini distincte ale ştiinţei. Adrian Miroiu nu crede că acest lucru a fost făcut. Voi sugera doar sensul în care cred că el poate fi, totuşi, arătat.

În cartea mea consacrată analizei rolului presupoziţiilor filosofice în ştiinţa exactă am încercat să explic poziţiile opuse ale lui Albert Einstein şi Niels Bohr, fără îndoială cei mai de seamă fizicieni teoreticieni ai primei jumătăţi a secolului, faţă de noua mecanică cuantică, conturând ceea ce am socotit a fi imaginile lor, în mod esenţial diferite, asupra ştiinţei. Einstein a subliniat cu insistenţă că ţelul suprem al construcţiei teoretice în fizică este obţinerea unei descrieri tot mai adecvate a caracteristicilor structurale ale realităţii fizice şi că interesul său pentru fizica teoretică este în întregime motivat de adeziunea la această înţelegere a scopului ştiinţei. Bohr, la rândul său, a afirmat fără echivoc că teoria fizică are drept obiect nu realitatea fizică, ci experienţa fizică, şi că singurul ţel al teoriei este coordonarea economică a unei mase şi diversităţi cât mai mari de date ale experienţei fizice. Asemenea reprezentări ireconciliabile asupra ţelului fizicii teoretice – descriere a realităţii fizice versus corela-

rea experienţelor – ilustrează bine ceea ce desemnez prin expresia *imagini ale ştiinţei.* În favoarea unor asemenea reprezentări se poate argumenta prin raportare la evoluţia istorică a cunoaşterii fizice şi la experienţa deciziilor ce survin în cariera unui om de ştiinţă creator. Argumentele produse în favoarea diferitelor imagini ale ştiinţei nu sunt, desigur, constrângătoare. Ele pot apărea însă drept plauzibile pentru cercetători ai naturii sau filosofi ai ştiinţei cu un anumit tip de experienţe, înclinaţii spontane şi prejudecăţi. Este, pe de altă parte, greu de întrevăzut în ce fel ar putea o teorie a cunoaşterii ştiinţifice să coordoneze imagini ale ştiinţei, cum sunt cele care au orientat gândirea lui Einstein şi Bohr, într-o reprezentare unitară, mai cuprinzătoare, o evoluţie pe care Adrian Miroiu pare să o considere, cel puţin în principiu, drept posibilă. Cele două imagini sunt opuse: imaginea lui Einstein este una realistă, iar cea a lui Bohr, antirealistă. Este adevărat că poate fi gândită o imagine a ştiinţei care nu este nici realistă, nici antirealistă – mai mult, recent, s-au înregistrat chiar încercări de a schiţa o asemenea imagine, aşa-numita *atitudine ontologică naturală* – dar aceasta constituie o alternativă ce nu anulează opoziţia dintre o reprezentare realistă şi una antirealistă asupra ţelului ştiinţei. În sfârşit, doresc să observ că teoriile cunoaşterii ştiinţifice nu par să poată fi caracterizate în mod potrivit prin atribute cum sunt *corect* sau *incorect*. Faptul că în favoarea unei teorii a cunoaşterii ştiinţifice nu se poate argumenta constrângător şi, prin urmare, competiţia dintre teorii opuse, ireconciliabile nu poate fi suprimată, nici măcar pe termen lung, se explică între altele tocmai prin împrejurarea că între aceste construcţii ale filosofilor şi teoriile ştiinţifice propriu-zise se interpun acele opţiuni ce dau contur unei imagini a ştiinţei. În calitatea lor de perspective, imaginile ştiinţei sunt interpretări ale faptelor vieţii ştiinţifice. Despre ele s-ar putea cu greu spune că sunt *corecte* sau *incorecte*, cel puţin atât timp cât faptele nu sunt nesocotite sau deformate într-un mod vizibil. Despre o interpretare a faptelor vieţii ştiinţifice s-ar putea afirma, cel mult, că este mai

plauzibilă decât altele pentru oameni cu înclinaţii şi aşteptări structurate de o anumită educaţie şi de experienţe specifice. Dacă acceptăm că până şi teoriile ştiinţei exacte sunt subdeterminate de fapte, atunci acest lucru va fi valabil într-o măsură incomparabil mai mare pentru teorii ale cunoaşterii ştiinţifice. Tocmai faptul că filosofii ce propun asemenea teorii se raportează la realităţile practicii ştiinţifice şi ale istoriei ştiinţei din acea perspectivă pe care o oferă o imagine a ştiinţei ne poate face mai clar de ce raportarea la fapte poate arbitra într-o măsură atât de mică competiţia dintre teorii rivale ale cunoaşterii ştiinţifice. Nu pot, prin urmare, decât să confirm impresia lui Adrian Miroiu că abordarea mea este binivelară în măsura în care insistă asupra distincţiei dintre nivelul ştiinţei teoretice şi nivelul imaginilor ştiinţei şi subliniază că în discuţia şi în evaluarea teoriilor cunoaşterii ştiinţifice va trebui să ţinem seama de faptul că ele se raportează la nivelul de bază, nivelul ştiinţei teoretice, prin filtrul selectiv pe care îl reprezintă diferitele imagini ale ştiinţei. Este greu de presupus însă că opţiunile prealabile ce intervin în constituirea unei anumite imagini a ştiinţei ar putea constitui obiectul unei analize teoretice. În calitatea lor de supoziţii de cele mai multe ori tacite, aceste opţiuni pot fi în cel mai bun caz scoase la iveală, puse în evidenţă, formulate în mod explicit.

Mă voi opri, mai departe asupra observaţiilor lui Adrian Miroiu privitoare la ambiguităţile pe care le acoperă şi le ascund expresiile *teorie descriptivă a ştiinţei* şi respectiv *teorie prescriptivă a ştiinţei*, observaţii cuprinse în cea de a doua parte a secţiunii *Ştiinţa, imaginile ei şi teoriile acestora*.

Evident, orientarea descriptivă sau prescriptivă a unei teorii a cunoaşterii ştiinţifice nu se sprijină pe considerarea unor fapte general recunoscute. Aşa cum arătam mai sus, eu cred că această orientare derivă dintr-o reflecţie de principiu cu privire la modul cum poate fi validat un anumit punct de vedere cu privire la ţelul central al cunoaşterii ştiinţifice. Altfel spus, ceea ce desparte teoriile ştiinţei cu intenţie descriptivă de cele cu intenţie prescrip-

tivă nu este aderenţa la imagini diferite ale ştiinţei, ci modalităţi distincte, incompatibile, de a valida o reprezentare asupra finalităţii ultime a cunoaşterii ştiinţifice, reprezentare ce constituie un ingredient esenţial al unei imagini a ştiinţei. Teoriile orientate descriptiv pornesc de la supoziţia că în determinarea ţelului central al cunoaşterii ştiinţifice va trebui să ne raportăm la realităţile vieţii ştiinţifice, la acele realităţi pe care le dezvăluie studiul istoric al ştiinţei şi al practicii ştiinţifice actuale. Teoriile orientate prescriptiv se construiesc, dimpotrivă, pornind de la premisa că determinarea acestui ţel este rezultatul unei decizii, o decizie ce nu trebuie să ţină seama de ceea ce fac în mod obişnuit oamenii de ştiinţă şi va putea fi, eventual, justificată prin fertilitatea ei. Aşa cum subliniam, există bune temeiuri pentru a susţine că reprezentările cu privire la ţelurile ştiinţei sunt, principial vorbind, sub controlul faptelor. Cel puţin marii oameni de ştiinţă creatori, care s-au exprimat asupra unor asemenea subiecte de natură filosofică, nu au avut îndoieli în această privinţă. Amintesc doar de o relatare a lui Arthur Komar cu privire la o luare de poziţie a lui Einstein. Într-o conferinţă susţinută la *Palmer Physical Laboratory*, în ultimii ani ai vieţii sale, Einstein a făcut la un moment dat remarca că legile fundamentale ale naturii trebuie să fie simple din punct de vedere matematic. O asemenea cerinţă exprima foarte bine idealul său ştiinţific: descrierea unor structuri tot mai profunde ale realităţii fizice prin ecuaţii frumoase din punct de vedere matematic. La întrebarea unui ascultător „Dar dacă ele nu sunt simple?”, Einstein a replicat: „Atunci nu mă vor interesa”. (Vezi *Mercer Street und andere Errinerungen* în (Hrsg.) P.C. Eichelburg, R.S. Sexl, *Albert Einstein. Sein Einfluss auf Physik Philosophie und Politik*, Friedr. Viewg & Sohn, Braunschweig/ Wiesbaden, 1979, p. 214). Morala acestei istorii: pentru bătrânul Einstein cercetarea naturii prezenta interes numai prin raportare la un ţel pe care el l-a socotit realist, adică l-a văzut drept un obiectiv principial realizabil. De îndată ce ar fi acceptat sugestia că acest ţel nu este realist, cercetarea naturii şi-ar fi pierdut pentru

el orice putere de atracţie. Acest mod de a gândi aruncă o lumină vie asupra consideraţiilor de la care pornesc filosofii de orientare descriptivistă şi ne ajută să clarificăm logica poziţiei lor. Aidoma marilor oameni de ştiinţă care se pronunţă într-o asemenea materie, aceşti filosofi nu vor ascunde că reprezentarea lor asupra ţelului ştiinţei vine în întâmpinarea unor înclinaţii şi preferinţe personale. Ei vor considera, totuşi, că un ideal de cunoaştere nu poate fi legitimat decât prin raportare la realităţile vieţii ştiinţifice. Căci numai examinarea acestor realităţi poate arăta dacă idealul este realist, dacă cercetarea ştiinţifică a înaintat efectiv în direcţia înfăptuirii lui şi o va putea face şi pe mai departe. Atunci când un filosof de orientare descriptivistă va afirma, bunăoară, că ţelul cunoaşterii ştiinţifice este de a formula teorii cu o capacitate tot mai mare de soluţionare a problemelor recunoscute într-o disciplină sau alta, într-o anumită etapă a evoluţiei cercetării, el o va face pe temeiul aprecierii că cercetătorii au acordat şi acordă efectiv o mare pondere capacităţii de a rezolva probleme în evaluarea comparativă a teoriilor ştiinţifice şi că deciziile întemeiate pe asemenea considerente au favorizat înaintarea cunoaşterii. Iar dacă el acceptă recomandări metodologice cum ar fi: formulează teorii principial falsificabile, preferă teorii ce fac predicţii surprinzătoare în raport cu teorii ce explică doar ceea ce este deja cunoscut, acceptă teorii ce explică succesul teoriilor precedente, preferă teorii mai simple celor mai complicate ş.a.m.d. el o va face pe temeiul că mult din ceea ce s-a putut învăţa din experienţa evoluţiei istorice a ştiinţei probează că observarea unor asemenea recomandări contribuie la înfăptuirea a ceea ce recunoaşte drept ţel suprem al cunoaşterii ştiinţifice.

Modul cum caracterizează Adrian Miroiu opoziţia dintre teorii descriptive şi prescriptive ale cunoaşterii ştiinţifice mă conduce şi spre o altă precizare. Eu văd distincţia dintre teorii ale ştiinţei care se întemeiază în mod preponderent pe generalizări descriptive ale realităţilor vieţii ştiinţifice (*historical philosophies of science*) şi teoria ştiinţei practicată ca reconstrucţie raţională a acestor

realităţi ca fiind situată pe alt plan, pe altă axă, decât cea pe care se plasează distincţia dintre teorii cu intenţie descriptivă şi respectiv prescriptivă sau normativă. Dacă acest lucru nu a fost clar unui cititor atât de atent şi perspicace cum este Adrian Miroiu nu pot să cred decât că vina îmi aparţine în cea mai mare măsură. Aş caracteriza, acum, distincţia dintre aceste două planuri sau axe în termenii următori. Ceea ce desparte, în ultimă instanţă, teoriile cunoaşterii ştiinţifice cu intenţie descriptivă sau prescriptivă sunt opţiuni pentru modalităţi esenţial diferite de validare a unei reprezentări asupra ţelului central al cunoaşterii ştiinţifice. În această accepţie, distincţia nu este una de grad, de accent. Dimpotrivă, distincţia dintre teorii ale ştiinţei orientate istoric şi respectiv formal se conturează prin raportare la tensiunea ce există între cerinţa ca teoria să oglindească cât mai fidel şi mai nuanţat aspectele esenţiale ale vieţii şi activităţii ştiinţifice, pe de o parte, şi exigenţe severe ale preciziei conceptuale şi ale rigorii argumentative, exigenţe ce prezidează construcţia modelelor formale ale raţionalităţii ştiinţifice, pe de altă parte. Aceste două tipuri de cerinţe sau exigenţe stau, în multe cazuri, una în calea celeilalte. Teoriile orientate istoric şi respectiv formal se disting şi se opun prin prioritatea pe care o acordă unui tip de exigenţe în detrimentul satisfacerii celor de al doilea tip. Ideală ar fi o teorie a ştiinţei elaborată în termenii unor concepte cât mai precise, care ar favoriza argumentări constrângătoare, teorie în măsură să dea socoteală, totodată, de marea complexitate şi varietate a realităţilor vieţii şi activităţii ştiinţifice. În ciuda unor declaraţii programatice, cele mai reprezentative teorii ale cunoaşterii ştiinţifice au eşuat până acum în intenţia de a satisface, în egală măsură, ambele tipuri de cerinţe. Concilierea acestor exigenţe rămâne însă pe mai departe un obiectiv de care filosofii ştiinţei se străduiesc să se apropie cât mai mult. A practica astăzi o filosofie a ştiinţei orientată istoric înseamnă a reacţiona cu precădere faţă de simplificările, resimţite drept excesive, caracteristice pentru modelele formale ale raţionalităţii ştiinţifice ce au fost propuse

până acum. A fi ataşat unei filosofii a ştiinţei de orientare formală înseamnă a privi lucrurile sub impresia dominantă a insatisfacţiei pe care o pot produce ambiguităţile conceptuale şi caracterul neconcludent al acelor argumente ce pot fi întâlnite în scrierile filosofilor ştiinţei de orientare istorică. Şi totuşi, fiecare parte recunoaşte valorile pe care le afirmă cealaltă precum şi dezirabilitatea unei teorii a ştiinţei care să fie cât mai riguroasă şi, totodată, cât mai comprehensivă. Distincţia este, până la urmă, una de grad, de accent.

Relaţia dintre descriptiv şi normativ în teoriile cunoaşterii ştiinţifice se subsumează unei teme mai generale, cea a relaţiei dintre fapte şi norme. Traseul pe care îl parcurge cel care se angajează în discuţia acestei teme este presărat, la tot pasul, cu capcane. Unele din observaţiile critice ale lui Adrian Miroiu relevă când şi în ce fel am căzut eu în unele din aceste capcane. Important mi se pare însă nu faptul ca atare, ci ceea ce putem învăţa cu acest prilej.

Din punct de vedere logic, distincţia dintre enunţuri prescriptive, enunţuri ce formulează imperative, şi enunţuri ce descriu fapte, dintre enunţuri ce indică ceea ce trebuie să fie şi respectiv ceea ce este, este clară. Nu voi discuta încercările acelor filosofi la care se referă Adrian Miroiu de a arăta că enunţurile prescriptive pot fi reduse la enunţuri descriptive sau, cel puţin, derivate din acestea. Ele nu au nici un rol în argumentarea mea. Accept drept neproblematică distincţia intuitivă dintre prescriptiv şi descriptiv. Importantă mi se pare, pentru tema ce ne interesează, clarificarea statutului normelor. Normele au semnificaţie numai prin raportare la ţeluri declarate sau acceptate în mod tacit. Un om raţional îşi va însuşi anumite norme, fie ele norme morale, norme tehnice sau norme ale cercetării ştiinţifice, dacă şi numai atunci când: (1) se va putea arăta că aceste norme sunt subordonate înfăptuirii unui scop pe care el îl va recunoaşte drept legitim şi dezirabil; (2) se va putea arăta că ele stabilesc căile cele mai potrivite şi eficiente de acţiune pentru realizarea acestui scop.

M-am străduit să arăt că scopurile, în particular ţelul central al cunoaşterii ştiinţifice, nu pot fi validate făcând abstracţie de fapte, în principal de ceea ce ne învaţă istoria. (O reflecţie minimă ne va conduce la concluzia că nici chiar valori cum ar fi binele, frumosul şi adevărul nu ni s-ar impune dacă lumea ar fi cu totul alta, dacă noi oamenii am fi fiinţe cu totul diferite de cele ce suntem şi toate experienţele noastre ar fi fundamental diferite.) Am subliniat de asemenea că identificarea normelor celor mai adecvate pentru atingerea unui scop acceptat şi, prin urmare, legitimarea normelor, nu are loc într-un mod pur analitic, deductiv, ci întotdeauna prin punerea în valoare a ceea ce am învăţat din experienţă. Adrian Miroiu are perfectă dreptate atunci când observă că modul cum am argumentat dependenţa normelor de fapte, în discuţia critică a punctului de vedere al lui C.U. Moulines, nu se susţine. Căci o normă este validată în măsura în care se poate arăta că ea este adecvată pentru atingerea unui ţel acceptat, pentru a promova o valoare recunoscută. Într-o comunitate omenească ipotetică, comunitate în care fiinţa omenească nu ar fi recunoscută ca scop, ca valoare, ci doar ca mijloc pentru înfăptuirea altor scopuri, norma morală ce se exprimă în interdicţia „Să nu ucizi" nu va fi validată. În măsura în care viaţa omenească va fi recunoscută însă drept o valoare intangibilă, o încălcare cât de frecventă a interdicţiei „Să nu ucizi" nu va aduce nici o atingere validităţii acestei interdicţii. Normele nu sunt, aşadar, sub controlul faptelor în sensul că nesocotirea lor cvasigenerale le suspendă ca norme. În măsura în care conservarea şi consolidarea sănătăţii vor fi recunoscute ca ţeluri, anumite norme igienice ar fi valide, chiar şi în cazul în care ele ar fi sistematic încălcate. Tot ceea ce vom putea spune va fi că membrii acelei comunităţi nu sunt oameni raţionali deoarece nu ţin seama de ceea ce implică acceptarea anumitor ţeluri şi valori, în lumina a tot ceea ce ne învaţă experienţa. Asemenea supoziţii sunt totuşi contrafactuale. Căci oamenii nu sunt nicicând şi niciunde în mod deplin iraţionali. În măsura în care un ţel este

recunoscut şi chiar afirmat ca valoare, normele corelate cu acest ţel nu vor fi în mod sistematic nesocotite. Căci iraţionalitatea şi arbitrarul nu sunt niciodată depline. Oricât de represiv ar fi un sistem social şi politic, el nu va nesocoti în mod consecvent nu numai interdicţia „Să nu ucizi”, dar nici acea normă care cere respectarea libertăţii opiniei. Una, ca şi cealaltă, vor fi desigur, încălcate ori de câte ori observarea lor ar pune în mod serios în pericol menţinerea unei autorităţi nepopulare şi detestate. Mi se pare, aşadar, că nu există, din această perspectivă, nici o deosebire între legitimarea normelor metodologice şi cea a normelor morale. Dacă acceptăm supoziţia că oamenii de ştiinţă reprezentativi se comportă, de regulă, în mod raţional, atunci dezacordul sistematic dintre normele metodologice propuse de un filosof al ştiinţei şi logica comportării acestor oameni va indica fie că reprezentarea lui despre ţelul central al cunoaşterii ştiinţifice nu este adecvată, fie că normele pe care le propune nu prescriu căi de acţiune potrivite pentru realizarea acestui scop, fie şi una, şi alta. Fără îndoială, este mai greu să-ţi armonizezi comportarea, acţiunile cotidiene cu norme morale pe care le accepţi şi le doreşti universal respectate decât să observi ca cercetător norme metodologice ce prescriu acţiuni pe care experienţa le indică drept cele mai potrivite pentru realizarea ţelului urmărit în cunoaşterea ştiinţifică. Din multe motive, deosebirea dintre acţiunile efective şi imperativele recunoscute este mai puţin acută în viaţa ştiinţifică decât în cea morală. Dar această deosebire nu are, totuşi, cred eu, o semnificaţie principială.

Paralelismul dintre normele ştiinţifice şi normele morale poate fi urmărit şi pe un alt plan. Şi unele, şi celelalte funcţionează de multe ori ca deziderate, ca maxime ce orientează acţiunea, şi nu ca reguli rigide de comportare. Dezideratele sunt imperative de care trebuie să ţinem seama; în multe situaţii, ele nu pot dicta însă o decizie. Mă voi opri puţin asupra acestui punct pentru a clarifica mai bine distincţia dintre o raţionalitate prospectivă, instantanee,

şi una retrospectivă, o distincţie la care se referă, în treacăt, şi Adrian Miroiu.

Se admite, bunăoară, că precizia predicţiilor este un criteriu de excelenţă în evaluarea teoriilor ştiinţelor numite exacte. Ce înseamnă însă a spune că un asemenea criteriu reprezintă un deziderat care nu poate fi nesocotit? Aceasta înseamnă, de pildă, că a prefera o teorie cu predicţii mai puţin precise unei teorii cu predicţii mai precise, atunci când o asemenea decizie nu va putea fi justificată prin faptul că teoria cu prestaţii predicative mai modeste satisface în măsură incomparabil mai mare alte deziderate (putere explicativă, simplitate, valoare euristică) echivalează cu a te comporta iraţional. Un om a cărui poziţie instituţională este cea de cercetător va plăti o asemenea comportare cu preţul izolării sale în comunitatea ştiinţifică.

De multe ori lucrurile nu sunt încă nici pe departe atât de simple. Am în vedere îndeosebi situaţiile în care comunitatea disciplinară va avea de evaluat ipoteze de un nivel înalt de generalitate ce sunt în competiţie. Raportarea la norme recunoscute nu va putea oferi, în asemenea cazuri, răspunsuri clare, lipsite de echivoc. Dimpotrivă, invocarea normelor general acceptate va putea justifica, aşa cum ne previn multe studii de caz realizate de istorici contemporani ai ştiinţei, alegeri şi decizii din cele mai diferite. Normele metodologice nu vor putea fi, aşadar, aplicate ca reguli algoritmice. Situaţia este cu totul analoagă celei ce survine în împrejurări complicate ale vieţii curente, împrejurări în care raportarea la o normă morală sau alta nu poate oferi, cum bine ştim, recomandări univoce. (Va trebui, bunăoară, să dăm oare prioritate normei de a spune adevărul sau de a ne ajuta semenul atunci când spunerea adevărului nu-l ajută?) În calitatea lor de deziderate, standardele metodologice recunoscute, a căror autoritate este asigurată prin educaţia ştiinţifică, limitează sfera deciziilor posibile ale cercetătorilor dar nu impun, totuşi, o decizie sau alta. Se ştie că, intervenind în controversa asupra sistemului copernican, Kepler a argumentat că noul sistem ar trebui preferat

celui ptolemaic nu fiindcă conduce la predicţii mai precise, ci deoarece explică mai bine fapte şi regularităţi cunoscute. Kepler propunea, prin urmare, să se dea preferinţă puterii explicative în raport cu puterea predictivă şi precizia predicţiilor în evaluarea celor două sisteme ale lumii, pe atunci în competiţie. În mod firesc, comunitatea astronomilor din epocă a fost împărţită în ceea ce priveşte acordarea întâietăţii unuia sau altuia dintre aceste deziderate metodologice. Un episod istoric mai recent pare să ilustreze mai bine incapacitatea unor deziderate metodologice general acceptate de a asigura evaluări şi decizii unanime ale comunităţii cercetătorilor. La începutul anului 1906, Walter Kaufmann, un experimentator cu o bună reputaţie, a comunicat rezultatele unor măsurători pe care le-a considerat incompatibile cu consecinţe derivate din principiul relativităţii al lui Einstein. Comunitatea fizicienilor germani a fost divizată în ceea ce priveşte aprecierea semnificaţiei măsurătorilor lui Kaufmann, a căror corectitudine nu era pusă la îndoială în acel moment. Punctul de vedere exprimat public de Max Planck era că, dată fiind simplitatea şi generalitatea principiului propus de Einstein, acest principiu ar trebui evaluat prin raportare la o bază experimentală mai largă şi nu ar putea fi respins pe baza rezultatelor negative ale unui singur test experimental. Alţi fizicieni au apreciat, dimpotrivă, că măsurătorile lui Kaufmann favorizează o ipoteză teoretică rivală, ipoteză ce fusese formulată de cunoscutul fizician teoretician Max Abraham. Această ipoteză, care se baza pe teoria eterului şi a electronului rigid, era incompatibilă cu principiul relativităţii. O discuţie vie între apărătorii şi criticii principiului relativităţii a avut loc la o adunare generală a naturaliştilor germani din septembrie 1906. Max Abraham a spus, cu această ocazie, în hohotele de râs ale asistenţei, că dacă predicţiile teoriei lui Lorentz-Einstein se abat de la valorile măsurate de Kaufmann de două ori mai mult decât cele ale teoriei sale, rezultă că teoria sa este de două ori mai bună decât cea a lui Lorentz-Einstein. În replică, Planck a prezentat unele consideraţii de natură teoretică

care îl determinau să acorde preferinţă teoriei lui Lorentz-Einstein. El nu a negat, totuşi, însemnătatea testelor experimentale în arbitrarea competiţiei dintre ipoteze teoretice incompatibile, declarând: „Va fi cel mai bine dacă ambele domenii (teorii – *n.m.* M.F.) vor fi mai departe dezvoltate iar experimentul va decide în cele din urmă." Un alt reputat fizician care a intervenit în discuţie, Arnold Sommerfeld, a susţinut că nu ar trebui acordată o greutate prea mare rezultatelor lui Kaufmann datorită „dificultăţilor extraordinare ale măsurării" şi a apreciat că decizia va fi, în cele din urmă, dependentă de disponibilitatea fizicienilor teoreticieni de a susţine mai departe sau de a abandona teoria eterului. Sommerfeld a stârnit şi el hazul distinsei asistenţe spunând că fizicienii trecuţi de patruzeci de ani vor fi înclinaţi să menţină teoria eterului, în timp ce cei sub patruzeci de ani ar fi pregătiţi să o abandoneze. Autorul acestui foarte instructiv studiu de caz subliniază că în anii următori nu s-a întâmplat nimic de natură să forţeze fizicieni cu înclinaţii diferite să-şi schimbe aprecierea cu privire la cele două teorii rivale, teorii care erau asociate unor imagini diferite asupra realităţii fizice. Deziderate metodologice general recunoscute nu au putut asigura convergenţa judecăţilor şi evaluărilor unor cercetători competenţi şi de bună credinţă. Controversa nu a putut fi arbitrată într-un mod concludent până în 1916, când s-a descoperit o sursă sistematică de eroare în experimentul lui Kaufmann. (Vezi G. Holton, *Quanta, Relativity, and Rethoric*, în (eds.), M. Pera, W. Shea, *Persuading Science. The Art of Scientific Rethoric*, Science History Publications, U.S.A., 1991, îndeosebi pp. 191-195)

Ar mai fi de adăugat că de multe ori consensul ştiinţific este susţinut în mare măsură de experienţe comune, de ceea ce se învaţă din precedente, din situaţii exemplare. Iată de ce oamenii care practică cu succes cercetarea nu cred că au ceva de învăţat de la filosofii ştiinţei, preocupaţi să formuleze şi să justifice norme metodologice, înţelese ca reguli ale evaluării şi deciziei ştiinţifice. Cercetătorii nu invocă de obicei standardele metodologice pe care

le formulează filosofii pentru a apăra raţionalitatea evaluărilor şi deciziilor lor. Elita ştiinţifică are bune motive să creadă că posedă o bună înţelegere a ţelurilor activităţii sale precum şi a relaţiilor dintre ţeluri şi mijloace. Ceea ce nu exclude că alegeri făcute în primul rând pe temeiul unor experienţe împărtăşite în comun să fie justificate, uneori, prin raportare la acele norme metodologice despre care vorbesc filosofii. Asemenea consideraţii se corelează în mod firesc cu tema foarte interesantă a auditoriului teoriilor cunoaşterii ştiinţifice, o temă pe care o pune în discuţie Adrian Miroiu în partea finală a celei de a doua secţiuni a comentariului său, intitulată *Lumea prescriptivului*. Părerea mea este că auditoriul care receptează şi discută aceste teorii este constituit, în principal, din locuitorii lumii filosofice. Pentru cercetătorii activi, chiar şi pentru cei de primă mărime, lectura unor scrieri de filosofie a ştiinţei va fi cel mult un *hobby*, o îndeletnicire în timpul liber, ca şi muzica, citirea cărţilor de călătorii sau excursiile la munte. Ei nu speră să înveţe din ele cum să lucreze şi cum să decidă ca practicieni ai ştiinţei, chiar dacă asemenea lecturi le pot oferi, la fel ca şi alte ocupaţii în timpul liber, un rezervor util de analogii şi asociaţii. Ceea ce nu înseamnă, totuşi, a spune că marile personalităţi ştiinţifice nu reflectează asupra experienţelor muncii lor într-un orizont filosofic. Ele o fac însă conduse de alte interese decât cele ale filosofului profesionist al ştiinţei. În reflecţiile sale filosofice, cercetătorul va urmări în primul rând legitimarea unei anumite orientări strategice şi nu înţelegerea principiilor cunoaşterii ştiinţifice, o înţelegere doar de dragul înţelegerii. (Unul din proiectele mele nerealizate este scrierea unei cărţi cu această temă, al cărei titlu ar putea fi *Filosofia cercetătorului*.) În acest sens, o teorie a cunoaşterii ştiinţifice nu-l va interesa prea mult pe omul de ştiinţă, ca om de ştiinţă.

O ultimă observaţie. A susţine că teoriile cunoaşterii ştiinţifice pot fi caracterizate pe axa descriptiv-prescriptiv nu este totuna cu a pretinde că finalitatea unei teorii a cunoaşterii ştiinţifice ar consta în primul rând în formularea unor norme metodologice sau

a unor generalizări descriptive privitoare la viaţa şi activitatea ştiinţifică. (Fără îndoială că asemenea generalizări rămân esenţiale ca punct de plecare şi bază de susţinere în elaborarea unei teorii a cunoaşterii ştiinţifice.) Sunt cu totul de acord cu Adrian Miroiu că filosofii ştiinţei urmăresc adesea să formuleze modele ce clarifică şi teorii ce explică. Recunoaşterea acestui fapt nu lipseşte însă distincţia descriptiv-prescriptiv de orice semnificaţie. Ceea ce încearcă filosofii să clarifice prin modelele lor sunt atât fapte, cât şi norme ale vieţii ştiinţifice. Şi rămâne o problemă a filosofiei ştiinţei să explice nu numai de ce oamenii de ştiinţă acţionează de regulă într-un anumit fel, ci şi de ce se consideră ei obligaţi să acţioneze în acest fel.

Trebuie, oare, să alegem între raţionalitate şi relativism epistemologic?

Putem distinge, cu destulă uşurinţă, două modalităţi de a prezenta, discuta şi evalua poziţia unui autor, cel puţin în perimetrul literaturii umaniste. Prima dintre ele, mult solicitată la noi, constă în parafrazarea pe un ton aprobator a locurilor socotite esenţiale din textele sale, însoţite de citate abundente, precum şi în sublinierea insistentă a excelenţei vederilor sale, de multe ori prin asocierea lor cu cele avansate de către nume consacrate. O a doua modalitate ar putea fi caracterizată drept încercarea de a realiza o *proiecţie* a unora dintre interogaţiile şi susţinerile autorului în cauză, într-un cadru pe care îl schiţează cel ce le discută, ceea ce le pune într-o anumită lumină şi le conferă noi semnificaţii. Este ceea ce face Mihail Radu Solcan în contribuţia sa pe care o numeşte, pe drept cuvânt, o *reconstrucţie*.

Încercările de acest tip nu sunt doar singurele interesante pentru cel ce a citit deja textele ce constituie obiectul comentariului, dar sunt, totodată, cele cu adevărat incitatoare şi provocatoare pentru autorul discutat. Ele mai sunt şi pretenţioase,

în măsura în care pretind identificarea lucrărilor sale mai reprezentative pentru tema supusă discuţiei, precum şi cunoaşterea lor temeinică.

Problematica relativismului este una dintre cele intens discutate, astăzi, din perspective diverse şi în medii filosofice din cele mai diferite, de la postmodernism la fenomenologie şi la filosofia analitică a cunoaşterii şi a ştiinţei. Propunându-şi o caracterizare şi o evaluare a poziţiei mele în teoria cunoaşterii ştiinţifice, Radu Solcan găseşte că aceasta este una relativistă. Întrebarea pe care şi-o pune este dacă şi în ce măsură o asemenea poziţie poate fi conciliată cu înţelegerea curentă a ştiinţei teoretice moderne drept încorporare exemplară a raţionalităţii analitice şi discursive. Din această perspectivă, el încearcă să reconstruiască şi să confere semnificaţie unora dintre temele şi punctele de vedere pe care le propun şi să evalueze buna lor întemeiere.

Presupunând că am înţeles bine intenţiile colegului meu, doresc să fac, mai întâi, două observaţii de ordin general. Prima este aceea că în anumite medii filosofice pare să existe fobia unor cuvinte. Unul dintre acestea este, astăzi, în filosofia teoretică de orientare analitică, cuvântul *relativism*. *Relativismul* este un termen asociat adesea cu *iraţionalismul*, şi utilizat cu pronunţate nuanţe depreciative. Totodată, termenul *relativism* este folosit pentru a desemna o varietate de poziţii general filosofice şi epistemologice. Acestea sunt doar unele din motivele pentru care am preferat să vorbesc, de cele mai multe ori, în lucrările mele, nu despre *relativism* pur şi simplu, ci despre *caracterul istoric al infrastructurilor gândirii ştiinţifice*, despre *relativitatea standardelor raţionalităţii ştiinţifice* în diferite forme istorice de viaţă ştiinţifică, precum şi despre *înrădăcinarea culturală a cunoaşterii ştiinţifice*. A doua observaţie este că, acceptând calificarea poziţiei mele drept relativistă ca una corectă, cred, împreună cu Radu Solcan, că cel ce propune sau susţine un punct de vedere relativist în teoria cunoaşterii ştiinţifice va trebui să fie gata să răspundă la

întrebarea dacă şi în ce fel un asemenea punct de vedere poate fi conciliat cu afirmarea raţionalităţii cunoaşterii ştiinţifice. Contribuţia lui Radu Solcan îmi oferă prilejul bine venit de a discuta această temă, în lumina propriilor mele încercări şi experienţe.

Voi începe prin a relua şi comenta distincţia pe care o schiţează Radu Solcan între raţionalitatea cunoaşterii ştiinţifice într-un sens atemporal şi universal (ceea ce el numeşte *raţionalitate externă*) şi raţionalitatea într-un context istoric sau local (respectiv *raţionalitate internă*). Înţelegerea tradiţională a raţionalităţii ştiinţifice ar putea fi redată schematic astfel: Există, pe de o parte, faptele particulare ce constituie obiectul cercetării ştiinţifice, iar pe de altă parte, limbajul ştiinţific şi logica, mediul în care devine posibilă formularea unor enunţuri generale şi sisteme de enunţuri generale cu funcţii descriptive, predictive şi explicative. Ipotezele/teoriile ştiinţifice, imaginate pentru a sistematiza şi a explica faptele, vor fi confruntate cu observaţii reproductibile şi controlabile despre aceste fapte. Ceea ce rezultă este o evaluare comparativă a ipotezelor/teoriilor pe temeiul confirmării sau infirmării consecinţelor lor de către datele de observaţie. Viziunea contextualistă asupra raţionalităţii ştiinţifice complică această ecuaţie introducând un termen nou: reprezentări, de cele mai multe ori nedeclarate, dar active, cu caracter istoric şi, ca atare, cu o înrădăcinare culturală vizibilă, cu privire la condiţii pe care trebuie să le satisfacă descrierea şi explicaţia ştiinţifică. Asemenea reprezentări fixează contururile unor mari tradiţii de cercetare. Ele acţionează ca imperative ce orientează judecata membrilor unei comunităţi ştiinţifice, căpătând astfel statutul unor standarde sau criterii ale raţionalităţii ştiinţifice. Câteva exemple: cartea naturii este scrisă în caractere matematice şi, prin urmare, legile ştiinţei trebuie să primească o formulare matematică; explicaţiile fenomenelor şi proceselor naturii trebuie să fie date în termenii unor concepte mecanice; explicaţiile trebuie să fie simetrice cu predicţiile ş.a.m.d. Din perspectiva pe care Radu Solcan propune să o numim *contextualistă* există cel

puţin trei niveluri de evaluare şi validare a ideilor ştiinţifice. La primul nivel, aceste idei sunt examinate din punctul de vedere al satisfacerii unor cerinţe universale de coerenţă a discursului şi de validitate a inferenţelor. La cel de al doilea nivel, calitatea ştiinţifică a descrierilor şi explicaţiilor pe care le propun cercetătorii este evaluată prin raportare la criterii de excelenţă susţinute de reprezentări cu privire la natura obiectelor cercetării şi la obiectivele cercetării, la anumite idealuri de cunoaştere şi explicative. La fel ca şi criteriile logice cu caracter universal, aceste criterii au un caracter *formal*, în sensul că vizează forma, şi nu conţinutul descrierilor şi explicaţiilor ştiinţifice. Spre deosebire de primele ele constituie însă standarde istorice ale raţionalităţii. Aplicarea lor face posibilă distincţia dintre descrieri şi explicaţii formal acceptabile sau inacceptabile, *cu sens* sau *fără sens* pentru cercetătorii ce aparţin unei anumite tradiţii ştiinţifice. În sfârşit, la un al treilea nivel, enunţurile şi sistemele de enunţuri generale sunt evaluate din punctul de vedere al acordului cu faptele particulare. Ele vor fi caracterizate drept *confirmate* sau *infirmate* şi vor fi declarate, în acest sens, drept *adevărate* sau *false*. Am putea spune că evaluarea la primul nivel este realizată prin raportare la norme logice universale, la cel de al doilea nivel prin raportare la condiţii ale posibilităţii experienţei, iar la cel de-al treilea nivel prin raportare la cerinţe ale adecvării empirice. Standardele sunt standarde universale ale consistenţei şi coerenţei logice, standarde istorice ce privesc forma generală a descrierilor şi explicaţiilor ştiinţifice şi standarde specifice ale adecvării empirice.

În studiile istorice de caz pe care le-am întreprins mi-am propus să pun în evidenţă prezenţa şi acţiunea unor standarde ale judecăţii şi evaluării ştiinţifice curente ce disting şi opun mari tradiţii de cercetare. Căutările mele m-au condus la concluzia că tocmai controversele între mari tradiţii ştiinţifice, controverse susţinute de către cercetători de cel mai înalt rang, constituie locul privilegiat pentru evidenţierea prezenţei şi acţiunii unor

reprezentări de excelenţă şi a unor imperative ce privesc forma descrierii şi explicaţiei ştiinţifice. Că asemenea reprezentări, deziderate şi imperative, active în evaluarea ideilor ştiinţifice, nu au o valabilitate universală o indică o observaţie, confirmată de numeroase studii istorice de caz. În confruntările dintre tradiţii de cercetare orientate de idealuri de cunoaştere incompatibile, fiecare parte tinde să reclame pentru dezideratele pe care le promovează o valabilitate universală şi să respingă judecăţile şi evaluările celeilalte părţi drept ştiinţific inacceptabile sau chiar drept neinteligibile. Or, ceea ce o parte resimte şi acuză drept „surpare a fundamentelor gândirii ştiinţifice" se poate dovedi, totuşi, un cadru ce face posibile cercetări ştiinţifice încununate de succes. Ruptura de comunicaţie ce poate fi constatată în controverse dintre reprezentanţii unor mari tradiţii de cercetare probează nu numai posibilitatea, ci şi existenţa efectivă a unor forme de viaţă ştiinţifică distincte, caracterizate prin criterii proprii, specifice de raţionalitate. Concluzia spre care am fost astfel condus este că nu puţine dintre argumentele avansate împotriva relativismului în scrieri de filosofia ştiinţei din ultimele decenii îşi pierd incisivitatea pe măsură ce se înaintează în elaborarea unei asemenea înţelegeri contextualiste a raţionalităţii ştiinţifice. O asemenea înţelegere denunţă şi respinge mitul absolutist al unei raţionalităţi universale, atemporale, dar indică, totodată, condiţiile şi limitele în care reprezentările curente asupra raţionalităţii ştiinţifice vor rămâne îndreptăţite şi legitime. În acest sens, o formulare a lui Radu Solcan potrivit căreia mesajul pe care îl transmit analizele pe care le-am întreprins ar putea fi calificat „o pledoarie raţională în favoarea relativismului" îmi apare drept o exprimare adecvată a semnificaţiei poziţiei pe care mă situez.

Doresc să subliniez de asemenea că am încercat să întreprind o analiză contextuală a raţionalităţii ştiinţifice pe două planuri distincte, aşa cum observă şi Radu Solcan. Primul plan, cel la care m-am referit până acum, îl constituie analiza confruntării dintre

mari orientări strategice ale cercetării susţinute de reprezentări divergente, incompatibile cu privire la cerinţele ce privesc forma descrierii şi explicaţiei ştiinţifice, cerinţe ale căror relaţii cu reprezentări de excelenţă de natură filosofică pare să fie evidentă. Pe un al doilea plan, am încercat să arbitrez conflictul dintre anumite orientări în teoria cunoaşterii ştiinţifice arătând că ele sunt centrate pe ceea ce am numit „imagini diferite ale ştiinţei". Lucrarea mea *Imagini ale ştiinţei*, publicată recent, reia idei ale unei cărţi mai vechi despre presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă, carte consacrată primei teme, deplasând însă accentul asupra celei de a doua. În acest sens, aş aprecia cartea din urmă drept o prelungire şi dezvoltare într-o direcţie nouă a temelor celei mai timpurii.

Sunt de acord cu Radu Solcan în linii mari şi în multe din detaliile dezvoltărilor sale. Partea finală a contribuţiei sale oferă însă şi prilejul unei confruntări ce poate conduce la clarificări utile.

Radu Solcan insistă asupra unei observaţii ce mi se pare importantă, observaţia că acţiunea desfăşurată într-un anumit cadru de presupoziţii, pe de o parte, dezvăluirea, explicitarea şi analiza presupoziţiilor, pe de altă parte, sunt activităţi *complementare*, în acel sens al cuvântului pe care l-a consacrat Niels Bohr, adică activităţi ce se completează reciproc şi, totodată, se exclud reciproc. Într-un caz se acţionează, în celălalt se reflectează asupra condiţiilor ce fac posibilă acţiunea. (Ilustrări exemplare ale unei îndeletniciri de al doilea fel sunt analizele orientate de interogaţiile kantiene „Cum este posibilă experienţa în genere?", „Cum sunt posibile judecăţile sintetice *a priori*?") Relativismul, ca poziţie în teoria cunoaşterii ştiinţifice, poate deveni, desigur, şi el, obiectul unei activităţi reflexive. Înţeleg că ceea ce recomandă Radu Solcan este o cercetare critică a condiţiilor de posibilitate ale argumentelor relativiste, şi sunt înclinat să cred că o asemenea cercetare ar putea semnala dificultăţi demne de luat în seamă ale poziţiei relativiste.

Sugestia lui Radu Solcan pare să fie că este întotdeauna posibilă examinarea critică a unui cadru de gândire, bunăoară a contextului pe care îl conturează reprezentări de excelenţă ce orientează cercetarea, prin raportare la criterii exterioare acestui cadru. Imperativele şi normele ce constituie elemente ale unui asemenea context, bunăoară ale unei forme de viaţă ştiinţifică, ar putea fi evaluate pe temeiul examinării consecinţelor la care conduce observarea sau încălcarea lor. Ceea ce este valabil pentru norma „Să nu ucizi!" într-o anumită comunitate omenească ar fi valabil şi pentru imperative ce disting şi opun mari tradiţii de cercetare ştiinţifică. Aceste imperative sau norme ar putea fi evaluate comparativ examinând efectele aplicării lor şi constatând, în acest fel, eficacitatea lor relativă. Un exemplu ar fi eficacitatea superioară a unei explicaţii a eclipselor de lună prin mişcarea corpurilor cereşti în raport cu cea a explicaţiei lor prin acţiunea unor demoni. Toate exemplele de acest fel se sprijină pe o supoziţie nedeclarată. Se presupune că atât comunităţile omeneşti care respectă sau încalcă norma „Să nu ucizi!", ca şi comunităţile de cercetători care acceptă explicaţii animiste sau mecanice ale eclipselor de lună împărtăşesc aceleaşi scopuri, aceleaşi obiective supreme. Dacă lucrurile stau într-adevăr aşa, atunci posibilitatea evaluării comparative a normelor pe baza unor criterii invariante în trecerea de la un context la altul va fi neproblematică. Vom urma normele, imperativele pe care experienţa le indică drept potrivite pentru promovarea ţelurilor propuse. (Nu reiau aici consideraţiile pe care le-am dezvoltat în discuţia cu Adrian Miroiu.) Or, ceea ce distinge şi opune mari tradiţii de cercetare par să fie tocmai reprezentări diferite, ireconciliabile cu privire la ţelul suprem al cunoaşterii ştiinţifice. În măsura în care aceste reprezentări privesc ţelul central al cunoaşterii ştiinţifice, ele nu vor putea fi judecate dintr-un punct de vedere exterior, neutru. Este ceea ce se poate vedea foarte bine, de exemplu, în cazul conflictului dintre tradiţia filosofiei naturale aristotelice şi cea a ştiinţei matematice moderne a

naturii. Experienţa nu va putea arbitra conflictul dintre imperativele metodologice ce opun aceste tradiţii în măsura în care aceste imperative sunt susţinute de reprezentări diferite cu privire la ţelul central al cercetării naturii. Dimpotrivă, experienţa va putea indica, atât în cazul unei tradiţii, cât şi a celeilalte, că asemenea imperative sau deziderate constituie mijloace adecvate scopului. Fără îndoială că cel ce va adopta reprezentările moderne cu privire la obiectivele cercetării naturii va aprecia că normele metodologice specifice tradiţiei aristotelice sunt de nesusţinut. Aceeaşi va fi însă şi atitudinea cercetătorului care aderă în mod ferm la reprezentările tradiţiei aristotelice privitoare la ţelurile cercetării naturii. (Unii dintre contemporanii lui Galilei, cercetători oneşti, devotaţi cunoaşterii adevărului, o ilustrează foarte bine.) Argumentele relativiste stau sau cad, aşadar, în funcţie de posibilitatea de a proba existenţa unor tradiţii ştiinţifice despărţite de reprezentări incompatibile cu privire la ţelul central al cercetării.

Aceste precizări pot arunca o lumină şi asupra unei observaţii finale a lui Radu Solcan. Sunt cu totul de acord cu distincţia pe care o face el între activitatea cercetătorului care lucrează într-un anumit context, pe care îl asumă drept neproblematic, şi activitatea istoricului şi filosofului ştiinţei care se concentrează asupra analizei acestui context. Cu referire la istoricul şi filosoful ştiinţei, Radu Solcan notează: „Tocmai existenţa unui ideal al ştiinţei îi facilitează pătrunderea în lumi foarte diverse”. Întrebarea care se pune este dacă această formulare implică existenţa unui ideal universal, atemporal al ştiinţei sau, dimpotrivă, lasă deschisă posibilitatea existenţei unor forme de viaţă ştiinţifică caracterizată prin idealuri de cunoaştere distincte şi incompatibile. Dacă acceptăm prima supoziţie, atunci marile tradiţii de cercetare vor putea fi evaluate şi ierarhizate prin dihotomii cum sunt cele *conservator-progresiv*, *inferior-superior*, iar ideea progresului în dezvoltarea istorică a ştiinţei va deveni tot atât de neproblematică ca şi cea a progresului tehnic. Dacă nu

există însă un ideal de cunoaştere valabil pentru cercetarea ştiinţifică în genere, aşa cum par să indice unele studii de caz, atunci o asemenea evaluare şi ierarhizare nu va mai fi posibilă. În acest caz, îndatorirea istoricului ştiinţei cu interese filosofice, precum şi a filosofului ştiinţei cu orientare istorică va fi să scoată la iveală şi să examineze deosebirile dintre contextele în care se dezvoltă mari forme istorice de viaţă ştiinţifică. Desigur că istoricul şi filosoful ştiinţei vor putea, vor avea chiar datoria să facă ceea ce nu face de obicei cercetătorul integrat într-o anumită tradiţie: să treacă de la un context la altul. Şi vor reuşi dacă vor fi în stare să-şi schimbe „ochelarii gândirii”.

Consens şi creaţie

Contribuţia lui Romulus Brâncoveanu îmi apare drept un comentariu analitic al acelor texte ale mele în care se încearcă caracterizarea ştiinţei moderne sub un aspect bine determinat, şi anume ca o activitate bazată pe consens. Apreciez această contribuţie şi pentru că ea atrage atenţia asupra unor preocupări puţin remarcate la noi. Am în vedere cercetarea specificităţii cunoaşterii ştiinţifice dintr-o perspectivă în care accentul cade pe dimensiunea ei psiho-sociologică. Este o temă ce m-a urmărit continuu de când l-am citit pentru prima dată pe Thomas Kuhn, o temă ce îmi stă, pentru a spune aşa, la inimă. Nu-mi propun să discut acest instructiv comentariu, care reuşeşte în multe privinţe să prezinte lucrurile mai limpede şi mai sugestiv decât îmi stă mie în putinţă. Doresc mai degrabă să folosesc prilejul pe care mi-l oferă pentru a face unele precizări, sublinieri şi nuanţări.

Ştiinţa modernă a naturii va putea fi caracterizată, din anumite puncte de vedere, drept succesoarea mai vechii filosofii a naturii. Tranziţia de la una la cealaltă a fost analizată în multe feluri şi sub aspecte diferite de către istoricii ştiinţei şi ai culturii. Desprinderea ştiinţei matematice a naturii de filosofia naturală

medievală şi renascentistă poate fi descrisă, între altele, drept procesul prin care competiţia sistemelor şi chiar a unor mari tradiţii filosofice – bunăoară cea aristotelică şi cea platonică – a fost înlocuită cu consensul disciplinar al unor comunităţi mai cuprinzătoare sau mai restrânse de cercetători. Istoria îndelungată a cercetării naturii, de la ionieni şi până în secolul al XVII-lea, o istorie în care cercetarea a fost orientată uneori pronunţat speculativ, alteori mai mult spre studiul faptelor, ar putea fi scrisă şi ca o istorie a tensiunii dintre năzuinţa în esenţă filosofică spre explicaţii cât mai cuprinzătoare şi aspiraţia spre descoperirea unor corelaţii obiective, intersubiectiv controlabile între fapte. Şi ea ar putea fi scrisă şi drept o istorie a încercărilor de a armoniza aceste valori. Marea revoluţie ştiinţifică modernă ni se înfăţişează drept o reformulare radicală a întrebărilor ce au condus până atunci cercetarea naturii, o reformulare orientată şi impulsionată în mare măsură de înţelegerea faptului că preţul care trebuie plătit pentru descoperirea unor corelaţii obiective între fapte este o autolimitare drastică a intereselor de cunoaştere. Noua ştiinţă a naturii nu a dat atât răspunsuri diferite întrebărilor formulate în tradiţia filosofică, cât a propus noi interogaţii şi probleme. Prioritate primesc acum nu acele interogaţii ce satisfac în cea mai mare măsură nevoile de înţelegere în orizontul tradiţiei filosofice, ci întrebări susceptibile să primească răspunsuri controlabile prin observaţie, prin experiment, precum şi prin raţionamente riguroase, de preferinţă matematice. Cum s-a observat adesea, ştiinţa galileană a mişcării este exemplară în această privinţă. Galilei a încetat să cerceteze, pe urmele unei tradiţii venerabile, cauzele mişcării, şi şi-a propus să dea doar o descriere matematică a felului în care are loc mişcarea, formulând modele geometrice ce pot fi articulate univoc cu situaţii reale accesibile observaţiei. Tocmai o asemenea autolimitare a făcut cu putinţă formularea acelui nucleu de interogaţii, concepte, modele, metode şi tehnici de cercetare specifice care delimitează o disciplină ştiinţifică. Închiderea disciplinară a cercetării moderne

a naturii este consecinţa cea mai de seamă a efortului de a asigura consensul tuturor celor avizaţi şi de bună credinţă. Acest consens va putea fi câştigat şi consolidat prin interogaţii cât mai univoce, concepte bine delimitate, metode şi tehnici a căror mânuire corectă poate fi controlată, precum şi prin raţionamente ce pot fi în mod sistematic reproduse. Tocmai în virtutea acestei autolimitări, nu numai liber consimţite, ci şi în mod sistematic urmărite, poate fiecare cercetător înzestrat cu pregătirea necesară să reproducă şi să controleze toate acele fapte şi corelaţii ce constituie zestrea unei discipline ştiinţifice. El nu o va face în practică, acordând în multe privinţe încredere elitei domeniului. Dar aptitudinile şi înclinaţiile pe care le formează şi le dezvoltă educaţia şi comunicarea ştiinţifică îl pregătesc pentru a o face. Tocmai organizării disciplinare şi specializării crescânde îi datorează ştiinţa modernă una din particularităţile ei remarcabile, dar, totodată, puţin percepute de publicul mai larg, şi anume atingerea într-o activitate prin excelenţă creatoare – se vorbeşte nu fără temei de „arta cercetării ştiinţifice" – a unui nivel al consensului ce este în mod tradiţional caracteristic activităţilor preponderent de rutină. Comentariul lui Romulus Brâncoveanu evidenţiază şi subliniază diferitele nuanţe ale acestei corelaţii dintre activităţi pregnant creatoare şi consens, o corelaţie ce defineşte, mi se pare, cel mai bine ştiinţa modernă. Portretul pe care-l fac cercetării ştiinţifice mature, ca activitate inventivă bazată pe consens, nu este însă fructul unei idei proprii. Contururile sale mari pot fi desprinse deja destul de clar din scrieri ale unor autori contemporani ca Michael Polanyi, Thomas Kuhn sau John Ziman. Am încercat însă, îndeosebi în studiile mele consacrate problematicii consensului ştiinţific, să integrez numeroasele sugestii pe care mi le-au oferit asemenea scrieri într-o reprezentare mai elaborată, cu accente personale.

Merită, cred, să insist puţin asupra modului cum văd eu interesul acestei teme într-un context mai larg. Mulţi oameni care nu au practicat cercetarea ştiinţifică şi nici nu s-au apropiat mai

mult de lumea cercetării nu au o reprezentare cât de cât clară cu privire la ceea ce o deosebeşte de alte domenii de exercitare a geniului creator, cum sunt artele şi filosofia, dacă facem abstracţie, desigur, de faptul că rezultatele cercetării moderne sunt mai puţin accesibile oamenilor instruiţi care nu au beneficiat de o formaţie specială. Tocmai din această perspectivă merită tema consensului ştiinţific o atenţie deosebită. În universul artelor, ca şi în multe tradiţii filosofice care nu şi-au pierdut până astăzi puterea de atracţie, întâlnim nu numai o distincţie clară, netă, dar şi o ierarhie valorică, insistent subliniată, între *creaţie* şi *critică*. Creaţia este socotită îndeobşte drept o activitate majoră, iar critica este privită, în cel mai bun caz, drept o îndeletnicire secundă şi, în acest sens, minoră. Nu puţini scriitori şi artişti de cel mai înalt rang i-au socotit pe criticii literari şi pe criticii de artă drept eruditi lipsiţi de vocaţie creatoare, ba chiar uneori drept artişti rataţi. Aceasta în sensul că mulţi s-ar fi resemnat să facă critică sau istorie deoarece nu au reuşit să se realizeze şi să se impună ca personalităţi creatoare. Lucruri asemănătoare se cred despre cei ce practică, într-o manieră convenţională, istoria filosofiei sau critica filosofică. Deprecierea activităţii critice merge uneori, în asemenea domenii, chiar mai departe: oamenii ce se consacră discuţiei şi evaluării operei altora sunt comparaţi cu paraziţii.

Într-o lume ce se înclină în faţa a tot ceea ce trece drept originalitate nu ne întrebăm adesea nici măcar care sunt consideraţiile ce susţin valorizări şi deprecieri atât de brutale. Dacă ne vom pune, totuşi, această întrebare, vom cădea peste o observaţie ce mi se pare interesantă. Ceea ce distinge clar domenii creatoare cum sunt artele şi multe tradiţii filosofice este puţinătatea şi subţirimea reprezentărilor de excelenţă ce întrunesc consensul şi, prin urmare, baza foarte îngustă pentru o evaluare şi o critică cu o semnificaţie accentuat impersonală. Căci ceea ce distinge clar o asemenea evaluare de o impresie este faptul că prima va fi sprijinită pe un strat dens de experienţe şi valori împărtăşite în comun. Tocmai asemenea experienţe şi valori îi

transformă pe cei ce practică un anumit gen de activitate creatoare în membri ai unei comunităţi profesionale şi face ca judecăţile lor să fie, într-o măsură tot mai mare, obiectiv controlabile. Scriitorii, artiştii, precum şi filosofii ce propun viziuni pronunţat personale se adresează publicului cult. Ei sunt înclinaţi să socotească judecăţile criticilor profesionişti drept simple impresii personale – câte capete, atâtea păreri – impresii ce ar putea în cel mai bun caz să favorizeze o receptare mai largă şi mai adecvată a operei lor de către o audienţă cuprinzătoare. Dimpotrivă, pentru cei ce lucrează într-un domeniu specializat al cercetării, publicul, singurul lor public, îl reprezintă colegii. Ei ştiu că sunt cercetători în primul rând prin calitatea lor de membri ai unei comunităţi profesionale. Cercetătorii sunt simultan, chiar dacă la cote diferite şi în proporţii diferite, creatori şi judecători critici ai rezultatelor pe care le comunică colegii. Numai cei ce lucrează cât de cât creator pot fi buni judecători. Iniţiativa personală şi activităţile de evaluare critică nu se mai opun drept roluri distincte, unul rezervat celor aleşi, eroilor spiritului, iar celălalt minţilor de rând. Distanţarea de acele experienţe comune şi modele de realizări ştiinţifice exemplare, care asigură fluenţa comunicării precum şi convergenţa evaluărilor, înseamnă sfârşitul carierei unui cercetător. Indiferenţa, nepăsarea sau atitudinea condescendentă faţă de judecata colegilor sunt, aici, de neconceput. Pe măsură ce nucleul de experienţe, modele şi convingeri comune devine mai dens şi mai compact, prin acţiunea convergentă a educaţiei ştiinţifice, a unei comunicări şi interacţiuni profesionale deosebit de intense, caracteristice îndeosebi pentru grupurile ştiinţifice mai mici, critica ştiinţifică se înfăţişează în măsură tot mai mare drept emanaţia unei autorităţi impersonale căreia nu te poţi sustrage fără riscul de a-ţi pierde identitatea profesională. Grupurile ştiinţifice sunt comunităţi profesionale, aşa cum nu sunt niciodată grupurile de artişti şi scriitori, pentru a nu vorbi de numeroasele asociaţii ale artiştilor şi scriitorilor. Lumea cercetării recunoaşte şi reţine, de regulă, doar

iniţiative care sunt validate prin consensul grupului disciplinar. Acele inovaţii ce nu beneficiază de o asemenea sancţiune trec mai degrabă drept extravaganţe, decât drept originalitate. Cu totul altfel stau lucrurile în universul literelor şi artelor, unde autorii unor opere ce nu au fost semnalate de critici şi nu au trezit interesul publicului larg se pot socoti genii singuratice, îndreptăţite să aştepte o recunoaştere cât de târzie a posterităţii. Spre deosebire de alte iniţiative creatoare de cultură, cercetarea ştiinţifică matură, cu profil disciplinar sau interdisciplinar, este o activitate bazată pe şi controlată de consensul cuprinzător al celor ce o practică. Tema merită, cred, atenţie cu atât mai mult cu cât ea nu transpare în acea reprezentare asupra ştiinţei a publicului instruit, care, cu deosebire la noi, este puternic impregnată de un tip de receptare caracteristic pentru mediile literar-artistice. Am în vedere îndeosebi reprezentarea ştiinţei moderne drept un Ianus, o figură cu faţă dublă, ştiinţa pură şi ştiinţa aplicată. Ştiinţa pură este socotită faţa nobilă a ştiinţei în măsura în care ea este solidară cu idealul clasic al cunoaşterii, idealul cunoaşterii contemplative. În calitatea ei de succesoare legitimă a cosmogoniilor şi cosmologiilor filosofice, adică de producătoare de imagini ale lumii, ştiinţei pure îi va fi conferită o semnificaţie culturală eminentă. Într-o opoziţie cu nete nuanţe valorizatoare este situată ştiinţa aplicată, cunoaşterea instrumentală, privită cu multă suspiciune drept generatoare a civilizaţiei tehnice moderne, cu păcatele şi primejdiile ei atât de mult acuzate. Această antiteză acoperă întreg orizontul şi ascunde privirii trăsături ce singularizează ştiinţa, în întregul ei, în raport cu alte mari configuraţii ale culturii. La fel ca şi filosofia sau artele, ştiinţa este produsul exersării unor facultăţi pronunţat imaginative ale spiritului. În opoziţie însă cu creaţia filosofică şi artistică, opera ştiinţifică urmăreşte să dezvăluie corelaţii ce preexistă actului creator. Rezultatele ei sunt, în acest sens, simultan invenţie şi descoperire. Descoperirea este rezultatul unor demersuri pronunţat imaginative, iar plăsmuirile spiritului creator pretind o

valabilitate ce transcende nu numai preferinţe şi înclinaţii personale, dar şi îngust culturale. Pretenţia de validitate universală asociată descoperirii ştiinţifice este ferm susţinută de consensul tuturor celor competenţi. Înainte de a fi şi pentru a se constitui într-o imagine asupra lumii sau într-o sursă de putere şi dominaţie, ştiinţa modernă este un ansamblu de activităţi esoterice – formulări şi rezolvări de probleme – activităţi în care iniţiativele individuale sunt orientate şi controlate de instanţe impersonale. Instanţe ce constituie, în afara unor cazuri excepţionale, nu obiectul, ci suportul aprecierilor valorizatoare şi a judecăţilor critice.

Cum se face că uniformitatea pronunţată a judecăţii profesionale, caracteristică altminteri activităţilor de rutină, nu blochează inovaţia, aidoma reglementărilor breslelor odinioară? Multe dintre precizările şi sublinierile lui Romulus Brâncoveanu au, mi se pare, meritul de a sugera răspunsul la o asemenea întrebare. De reţinut este, mai întâi, faptul că aşa-numitul consens disciplinar, consensul cercetătorilor activi într-o disciplină ştiinţifică matură, nu se sprijină în mare măsură pe criterii generale, formulate ca atare şi aplicate situaţiilor particulare, ci pe experienţe comune, pe raportări tacite la situaţii problematice şi la realizări ştiinţifice concrete, considerate exemplare, la ceea ce Kuhn a numit *paradigme*. Cercetătorii seamănă, sub acest aspect, mai mult cu magistraţii care judecă şi decid conducându-se după precedente decât aplicând într-o situaţie particulară prevederi generale ale codului penal. Or, este evident că judecăţi şi evaluări ce se sprijină în principal pe interpretarea unor precedente lasă incomparabil mai mult loc pentru inovaţie decât cele ce se întemeiază pe aplicarea unor reguli rigide. Nu întâmplător o modalitate larg uzitată de cercetători pentru a-şi apăra ideile şi soluţiile este invocarea de analogii, semnalarea unor apropieri între demersurile lor şi strategii ce au condus la succese ştiinţifice remarcabile. Mai importantă încă pentru a înţelege de ce un consens disciplinar cuprinzător nu împiedică, totuşi, inovaţii

majore, este împrejurarea că acest consens se structurează pe mai multe paliere. Este, bunăoară, o realitate curentă a vieţii ştiinţifice că noi date de observaţie experimentală, ce se impun printr-un consens compact la nivel instrumental, date ce se dovedesc a fi incompatibile cu o teorie până atunci general acceptată, reprezintă premise necesare, dar nu întotdeauna suficiente pentru acceptarea unor inovaţii teoretice. În mod excepţional, istoria ştiinţei înregistrează situaţii în care un consens disciplinar la nivelul mai multor paliere poate susţine oportunitatea unei mutaţii tocmai la acel nivel la care consensul ştiinţific ni se înfăţişează drept unul mai cuprinzător şi mai statornic, nivelul idealurilor de cunoaştere, a reprezentărilor celor mai generale privitoare la condiţiile pe care trebuie să le satisfacă o descriere şi o explicaţie ştiinţifică. Exemplară rămâne în această privinţă propunerea liderilor Şcolii de la Copenhaga – propunere care a fost în măsură să câştige adeziunea comunităţii fizicienilor teoreticieni, în ciuda opoziţiei îndârjite a unor personalităţi ştiinţifice ca Einstein, Schrödinger sau de Broglie – de a revizui cerinţe consacrate ale descrierii teoretice a realităţii fizice, abandonând principiul clasic al determinismului. Controversa asupra fundamentelor mecanicii cuantice, o controversă ce s-a întins pe durata mai multor decenii, ilustrează, cred, foarte bine cum poate fi realizat un nou consens, chiar şi pe un palier în care vechiul consens a apărut mult timp intangibil, printr-o evaluare pe care o face posibilă consensul în alte regiuni, la alte niveluri, a propunerilor alternative de depăşire a unei situaţii problematice acute. (Einstein a propus, cum se ştie, menţinerea idealului clasic al descrierii ştiinţifice, cu preţul unor reconsiderări la nivelul conceptelor de bază, în timp ce Bohr a recomandat menţinerea conceptelor clasice sacrificând idealuri de cunoaştere care fuseseră impuse mult timp printr-un consens ferm al comunităţii ştiinţifice.)

Caracterizarea consensului disciplinar drept o configuraţie complexă, structurată pe mai multe paliere, are consecinţe

semnificative asupra percepţiei raţionalităţii ştiinţifice. Din acea perspectivă pe care am putea-o califica drept *metodologică*, judecata şi evaluarea ştiinţifică survin prin aplicarea acelor reguli şi criterii generale ce conferă substanţă unei pretinse metode universale a cunoaşterii ştiinţifice. Am încercat să arăt în lucrări mai vechi şi mai recente că această perspectivă nu pare să ofere cadrul necesar pentru înţelegerea unor controverse ştiinţifice. Dintr-o perspectivă diferită de cea metodologică, o perspectivă pe care am putea-o numi *dialogală*, controverse ştiinţifice din cele mai semnificative pot fi caracterizate drept confruntarea unor încercări alternative de a restabili consensul grupului disciplinar într-o anumită zonă, încercări sprijinite pe resursele argumentative furnizate de consensul existent în alte zone. Cu cât aceste zone sunt mai întinse, cu atât şansele de a pune capăt unei controverse ştiinţifice prin convingerea oponenţilor vor fi mai considerabile. Tocmai în acest sens, în controversele ştiinţifice pot fi produse adesea *temeiuri bune*, chiar dacă nu întotdeauna constrângătoare.

O observaţie cu privire la retorica discursului filosofic

Colegul Gheorghe Mihai îmi aduce elogii ce mi se par, în bună parte, nemeritate. Obiectul aprecierilor sale laudative îl constituie calitatea retorică a demersurilor mele. Nefiind umblat la şcoala retoricii nu-mi rămâne decât să accept că am făcut retorică fără să ştiu. Nu cred că sunt pregătit să discut în mod competent şi cu folos pentru cititor multe din temele pe care le pune în discuţie contribuţia colegului Mihai. Căci nu m-am confruntat niciodată cu problematica care îl întâmpină pe cel ce intră pe poarta cea mare a retoricii filosofice. Şi nu mă încumet să intru în discuţie cu un interlocutor exersat în ale retoricii pe propriul său teren. Analizele pe care le-am întreprins asupra unor controverse filosofice m-au

condus însă spre unele constatări şi învăţăminte ce pot fi semnificative şi din perspectiva retoricii. Despre ele va fi vorba în cele ce urmează.

Câteva remarci cu caracter introductiv. Examinarea unui lung lanţ al istoriei gândirii, ce se întinde de la Aristotel la Toma din Aquino, de la Toma la Descartes, de la Descartes la Kant, de la Kant la Husserl, precum şi la mari nume ale filosofiei analitice a secolului nostru, ne sugerează că excelenţa unui discurs filosofic se exprimă în primul rând în rigoarea lui argumentativă. A filosofa bine înseamnă a propune teze clar formulate şi a le argumenta cât mai convingător. Cum se împacă însă angajarea fermă a atâtor filosofi reprezentativi faţă de acea valoare care este rigoarea argumentativă a discursului cu constatarea că dezacorduri fundamentale între filosofi pot persista la capătul eforturilor stăruitoare ale părţilor în dispută de a le înlătura prin producerea de argumente şi contraargumente? Răspunsul ar fi că argumentele filosofilor sunt, în general, neconstrângătoare. Colegul Mihai reia această temă. El remarcă, între altele, că există o deosebire semnificativă, din acest punct de vedere, între discursuri filosofice cu o structură argumentativă pregnantă şi discursul ştiinţific. Într-o controversă ce opune filosofi cu cea mai bună reputaţie, partenerii de discuţie pot rămâne pe poziţiile iniţiale chiar şi după un lung schimb de argumente, fără riscul de a se compromite. În viaţa ştiinţifică curentă, pe fundalul acelui consens pe care îl asigură educaţia ştiinţifică şi îl consolidează comunicarea profesională, multe fapte şi idei ştiinţifice se impun, dimpotrivă, în mod constrângător. Cel care nu le acceptă se descalifică ca om de ştiinţă. Distincţia este, totuşi, una relativă, graduală. În contrast cu o reprezentare idilizantă asupra obiectivităţii cunoaşterii ştiinţifice, s-a putut arăta că în discuţii ştiinţifice intervin adesea şi argumente neconstrângătoare şi că rolul acestora nu poate să fie subapreciat. Altfel spus, între o argumentare constrângătoare şi ceea ce am putea numi „aruncarea prafului în ochi” există un spectru continuu. Cercetări mai recente ale istoricilor şi

sociologilor ştiinţei sprijină concluzia că ştiinţa nu este, sub aspecte semnificative, o întreprindere pur demonstrativă. Ceea ce nu înseamnă a nega că argumentele produse în discuţiile ştiinţifice sunt susceptibile să conducă spre consens într-o măsură considerabil mai mare decât cele ce intervin în controversele din filosofia teoretică, din etică sau din politică. Una din observaţiile ce pot fi desprinse din aceste cercetări este că arta retorică a oamenilor de ştiinţă poate crea aparenţa unor argumente constrângătoare şi acolo unde ele nu sunt de fapt constrângătoare. Mi se pare că şi retorica discursului filosofic ar putea fi examinată din perspectiva acestei observaţii.

Doresc să remarc, de la început, că o discuţie asupra argumentării filosofice şi a caracteristicilor argumentării filosofice în genere nu mi se pare promiţătoare. Aserţiuni de tipul – în filosofie se argumentează, în filosofie nu se argumentează, în filosofie se poate argumenta constrângător, în filosofie nu se poate argumenta constrângător – sunt confruntate cu contraexemple demne de luat în seamă. Ceea ce s-ar putea susţine, cel mult, este că toate acele texte ce vor fi recunoscute drept discursuri filosofice îşi propun să influenţeze într-un anumit fel orientarea gândirii celor ce le receptează. În lipsa unei asemenea intenţii până şi punerea în circulaţie a unui text rămâne un act lipsit de sens. Există, totuşi, discursuri recunoscute drept filosofice în care argumentarea ocupă un loc nesemnificativ. Mai mult, ele pot fi în mod programatic neargumentative în măsura în care nu se adresează raţiunii, ca instanţă rece, impersonală, ci mai degrabă facultăţilor reflexive şi sensibilităţii receptorului. Să ne gândim la filosofia saloanelor, la moralişti, la un Kierkegaard sau la un Nietzsche. La extrema opusă se vor situa texte filosofice în care dimensiunea argumentativă este evident dominantă şi transpare deja în structura formală a discursului, care ni se înfăţişează ca o succesiune de teze, argumente şi contraargumente. Gânditori ce au conturat profilul raţionalismului modern şi şi-au propus să confere filosofiei acea stringenţă care este proprie gândirii

matematice sunt exemplari în această privinţă. Descartes urmărea, bunăoară, să înfăptuiască proiectul „filosofiei ştiinţifice" construind, pe temelia unor premise presupuse indubitabile, raţionamente riguroase, strict controlabile. El socotea că toate concluziile la care a ajuns pe această cale s-ar impune oricărui om înzestrat cu raţiune şi capabil să facă uz de ea. Însufleţit de acelaşi optimism, Spinoza îşi structura cea mai cunoscută dintre scrierile sale, *Etica*, după modelul demonstrativ pe care îl oferea geometria. Propoziţiile cărţii sale sunt axiome, teoreme, scolii, corolare sau leme. În sfârşit, Kant credea că a descoperit pentru prima dată sursa dezacordurilor dintre metafizicieni într-o tendinţă spontană, care nu a fost supravegheată şi sancţionată printr-o examinare critică sistematică a limitelor facultăţilor noastre, tendinţa de a atribui raţiunii o funcţie constitutivă în cunoaştere. Ştim astăzi prea bine că atât sistemele clasice de metafizică raţionalistă, cât şi încercarea lui Kant de a pune metafizica pe baze noi au eşuat în una din intenţiile lor fundamentale, aceea de a realiza consensul spiritelor avertizate. Se poate presupune că tocmai sentimentele profunde de frustrare, şi chiar exasperarea generată de controversele interminabile şi neconcludente dintre metafizicieni, explică, chiar dacă nu legitimează, alte reacţii, deosebit de radicale. Am în vedere poziţia unor filosofi de orientare empiristă, în primul a celor din Cercul de la Viena, care pe urmele *Tractatus*-ului lui Wittgenstein, au calificat toate enunţurile ce nu sunt în principiu demonstrabile sau empiric verificabile drept enunţuri lipsite de sens. Foarte curând a ieşit însă la iveală că încercările de a caracteriza în mod univoc conceptul semnificaţiei cognitive a enunţurilor au generat, la rândul lor, discuţii şi controverse nesfârşite. Ceea ce a arătat, încă o dată, că proiectele ambiţioase de a realiza în filosofie idealul unanimităţii, a unui acord bazat pe argumente constrângătoare, sunt lipsite de perspectivă.

Pentru a surprinde însă dimensiuni retorice ale discursului filosofic, mi se pare deosebit de promiţătoare examinarea acelor

controverse filosofice în care nu există doar aşteptări îndreptăţite cu privire la posibilitatea de a produce argumente pe deplin concludente, dar se şi creează impresia că argumentele ar fi constrângătoare. Cei ce s-au aplecat cu atenţie asupra unor asemenea controverse au avut nu o dată impresia că partenerii angajaţi în discuţie propun şi susţin răspunsuri diferite la una şi aceeaşi întrebare. Pare de aceea rezonabil să se presupună că o parte greşeşte şi cealaltă are dreptate. Îmi propun să semnalez una dintre sursele posibile ale unei asemenea impresii cu referire la o dispută între autori ce utilizează instrumente asemănătoare de analiză şi împărtăşesc criterii comune de excelenţă filosofică. Este disputa care s-a desfăşurat cu deosebită intensitate în anii '50 şi '60 între filosofi ce susţineau existenţa unei distincţii de natură între adevăruri analitice, necesare, şi adevăruri sintetice, contingente, pe temeiul aşa-numitei teorii lingvistice a adevărurilor necesare, şi criticii acestei teorii. Disputa a prilejuit o înfruntare între două mari personalităţi ale filosofiei analitice americane, Rudolf Carnap şi Willard Quine. Am analizat această controversă într-o lucrare mai veche (*Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analiticităţii*, 1975.)

Se poate arăta că apărătorii teoriei lingvistice a adevărurilor necesare se raportează, tacit sau explicit, la un context, contextul în care opoziţia dintre adevărurile analitice şi sintetice se înfăţişează drept netă şi neproblematică. Această opoziţie apare drept o consecinţă a acceptării unei supoziţii fireşti, supoziţia că adevărul enunţurilor poate fi întemeiat în două feluri: prin raportare la reguli ce stabilesc semnificaţia expresiilor într-un anumit limbaj şi prin raportare la rezultatele confruntării consecinţelor ce rezultă din enunţuri date şi constatări făcute prin observaţie şi experiment. Pe scurt, supoziţia este că un enunţ poate fi adevărat pe temeiul înţelesului expresiilor pe care le conţine sau pe temeiul faptelor. Adevăruri analitice, necesare, sunt acele enunţuri a căror validitate poate fi stabilită exclusiv prin raportare la convenţiile ce stabilesc înţelesul acordat cuvintelor

într-un anumit limbaj, adică în mod *a priori*. Dimpotrivă, sunt socotite adevăruri sintetice, contingente, acele enunţuri ipotetice cu privire la fapte care au fost testate în mod concludent de datele experienţei comune şi ştiinţifice. În opoziţie cu adevărurile necesare, aceste enunţuri sunt întemeiate în mod *a posteriori*. Distincţia este formulată cu referire la limbaje a căror structură semantică este dată fie de reguli formulate explicit – limbajele formalizate –, fie pentru limbaje a căror structură semantică este cuprinsă în convenţii implicite ce pot fi însă explicitate ori de câte ori va fi nevoie, prin formularea unor reguli de semnificaţie recunoscute de către vorbitorii competenţi – limbajele naturale. Prin raportare la reguli explicite sau la convenţii general acceptate, susceptibile să fie explicitate, poate fi trasată o distincţie netă între enunţuri ce sunt adevărate doar pe temeiul semnificaţiilor expresiei limbajului şi enunţuri ce sunt adevărate nu numai pe temeiul convenţiilor lingvistice, ci şi pe temeiul faptelor. O distincţie de natură între adevăruri necesare şi adevăruri contingente se susţine bine într-un asemenea context, pe care l-am numit în mod convenţional *contextul lui Carnap*.

Este interesant de arătat că teoria lingvistică a adevărurilor necesare a fost criticată de Quine într-un alt context, un context în care contururile distincţiei dintre enunţuri adevărate pe temeiul semnificaţiei expresiilor limbajului şi enunţuri adevărate pe temeiul datelor experienţei se şterge în bună măsură. În acest context, în prim-plan apare corelaţia dintre schimbările ce au loc în sfera cunoştinţelor noastre despre lume şi schimbări ale semnificaţiei unor expresii din limbajele naturale. Pentru acele comunităţi ce vor considera enunţul „Toate lebedele sunt albe" drept o regularitate cu valabilitate universală, atributul „pene de culoare albă" va intra în semnificaţia cuvântului *lebădă*. Dacă membrii unei comunităţi ar trebui să accepte, pe temeiul experienţelor noi, enunţul „Există lebede cu pene de culoare neagră" aceasta ar atrage după sine o schimbare în semnificaţia cuvântului *lebădă*. Atributul „pene de culoare albă" ar înceta

acum să facă parte din semnificaţia cuvântului. Graniţa dintre enunţuri *a priori* şi necesare, enunţuri adevărate pe temeiul semnificaţiilor expresiilor unui limbaj, şi enunţuri *a posteriori*, contingente, enunţuri adevărate pe temeiul datelor experienţei, ni se va înfăţişa, în acest context, drept relativă şi mobilă. Într-adevăr, atenţia noastră va fi atrasă de faptul că cel puţin unele cunoştinţe despre lume apreciate drept foarte bine confirmate intră în semnificaţia expresiilor limbajului şi că reconsiderarea unor asemenea cunoştinţe va atrage după sine modificări ale semnificaţiilor expresiilor.

Se poate, prin urmare, arăta că teoria lingvistică a adevărurilor necesare a fost formulată cu referire la limbaje care, chiar dacă nu sunt artificiale, formalizate, vor fi considerate după modelul limbajelor formalizate. Sunt limbajele în care distincţia dintre enunţuri lipsite de conţinut informativ cu privire la semnificaţia expresiilor şi enunţuri de ordin factual este trasată cu referire la reguli de semnificaţie sau la convenţii acceptate tacit, care pot fi explicitate drept reguli de acest fel. Contextul lui Carnap se constituie prin adoptarea nedeclarată a unui asemenea mod de a considera limbajul. Atâta timp cât ne situăm în acest context vom caracteriza un enunţ cum ar fi „Persoanele performante acceptă competiţia" drept un adevăr necesar, în măsura în care studiul comportării lingvistice a vorbitorilor în cauză ne indică că ei consideră drept neproblematic, în virtutea unui acord tacit, că acceptarea competiţiei este o notă a semnificaţiei expresiei „persoană performantă". Atenţia noastră va fi atrasă, în acest caz, de faptul că nu este necesar să facem cercetări empirice pentru a şti că persoanele performante vor accepta competiţia. Dacă ne vom plasa, dimpotrivă, în contextul pe care îl conturează critica lui Quine la adresa teoriei lingvistice a adevărurilor necesare, atunci afirmaţia că orice persoană performantă acceptă competiţia va fi pusă în relaţie cu faptul că o regularitate cunoscută prin experienţă s-a fixat în semnificaţia expresiei „persoană performantă". Şi, în acest caz, nu va mai fi

necesar să cercetăm faptele pentru a şti că persoanele calificate drept performante vor accepta competiţia. Căci tocmai acceptarea competiţiei este un criteriu pentru a aplica unei anumite persoane atributul *performantă*. În contextul lui Carnap noi considerăm semnificaţia expresiilor limbajului ca fiind dată şi ne întrebăm, apoi, dacă informaţia despre fapte cuprinsă în enunţurile formulate prin utilizarea acestor expresii concordă sau nu cu faptele. În acest context problema semnificaţiei expresiilor ce intervin într-un anunţ se înfăţişează, aşadar, drept o chestiune preliminară, o chestiune ce va trebui să fie clarificată înainte de a ne întreba dacă enunţurile în care intervin asemenea expresii sunt adevărate din punct de vedere factual. Stabilirea adevărului factual al enunţului depinde de fixarea în prealabil a semnificaţiei sale, dar nu şi viceversa. În contextul lui Quine, relaţia dintre factual şi semantic ne apare, dimpotrivă, drept una reciprocă. Căci tocmai corelaţia dintre anumite enunţuri factuale acceptate în mod neproblematic ca adevărate şi semnificaţia anumitor expresii ale limbajului devine, aici, temă de analiză şi reflecţie. În primul context adevărurile analitice ne spun ceva despre limbaj, iar adevărurile sintetice ceva despre lume. De aceea primele sunt considerate necesare, iar celelalte contingente. Distincţia va fi una de natură, o distincţie ce poate fi trasată cu toată claritatea într-un limbaj dat, într-un anumit moment al timpului. În al doilea context – un context în care cunoaşterea noastră despre lume şi limbajul sunt considerate în perspectiva evoluţiei lor, iar atenţia se fixează asupra corelaţiei dintre creşterea cunoaşterii şi schimbarea semnificaţiei unor expresii ale limbajului – adevărurile analitice ne spun ceva şi despre limbaj şi despre lume, deoarece ştim că anumite schimbări ale cunoştinţelor despre lume afectează înţelesul unor expresii ale limbajului. (Noul orizont de cunoaştere pe care îl deschide teoria relativităţii schimbă semnificaţia termenilor *spaţiu* şi *timp*, iar mecanica cuantică conferă un înţeles nou expresiei *particulă elementară*.) În acest context, distincţia dintre adevărurile analitice şi sintetice ne apare drept o distincţie

graduală. Opoziţia rigidă dintre adevăruri necesare şi contingente, respectiv *a priori* şi *a posteriori* va fi în acest fel considerabil atenuată. În primul context semnificaţia enunţurilor şi valoarea lor de adevăr ni se înfăţişează drept două probleme net distincte, în timp ce în cel de al doilea context ni se impune atenţiei tocmai dependenţa semnificaţiei expresiilor unui limbaj de evoluţia cunoaşterii despre lume a comunităţii care vorbeşte acest limbaj.

Argumentele în favoarea unei distincţii de natură între adevăruri analitice şi sintetice, necesare şi contingente capătă, aşadar, greutate şi putere de convingere în primul context, în timp ce constatarea unei asemenea distincţii, ca distincţie de natură, ne apare cu totul plauzibilă în cel de al doilea context. Arta retorică a filosofului, aşa cum se exprimă ea în controverse de acest fel, ar consta tocmai în favorizarea centrării atenţiei asupra acelui context ce conferă cea mai mare putere de convingere argumentelor sale. Este un sens în care perspectiva retorică poate să arunce o lumină interesantă asupra controverselor filosofice.

Analiza filosofică: o încercare de portretizare pe fundal contrastant

Textul lui Adrian-Paul Iliescu debutează cu o profesiune de credinţă filosofică şi ilustrează foarte bine, în substanţa lui, un anumit mod de a concepe şi de a practica filosofia. Caracterul polemic al observaţiilor sale introductive nu poate scăpa cititorului avizat. Sunt puse în discuţie o reprezentare asupra filosofiei şi o practică filosofică cu tradiţie în cultura românească şi se pledează pentru o alternativă. Tema este deosebit de actuală, iar evitarea discutării ei nu mi se pare recomandabilă. Cu greu s-ar putea contesta că în ultimii ani acea parte a publicului nostru interesat de filosofie, dar neangajat prin opţiuni ferme, aşadar receptiv, dornic să primească o îndrumare, a fost confruntat cu reprezentări de excelenţă foarte diferite, care se plasează, din multe puncte de

vedere, la extremele spectrului filosofic. Una dintre acestea este promovată de intelectuali formaţi în tradiţia umanistă clasică, autori care mânuiesc adesea cu virtuozitate un limbaj cu accentuate valenţe expresive. Cealaltă este susţinută de filosofi profesionişti sobri, modelaţi de acel stil de gândire pe care l-a consacrat filosofia analitică anglo-saxonă. Sunt două reprezentări asupra excelenţei filosofice care ar putea fi desemnate în mod convenţional prin sintagmele *reflecţie liberă* şi *analiză conceptuală*. Voi încerca să schiţez, prin câteva trăsături, contrastul dintre aceste reprezentări, pe care îmi îngădui să le stilizez într-o manieră ideal-tipică. Fără îndoială că nici o configuraţie reală din perimetrul gândirii nu ilustrează pe deplin scheme a căror puritate exprimă deplina consecvenţă în raport cu o opţiune.

Operele în cel mai înalt grad reprezentative pentru reflecţia liberă, ca gen filosofic, se originează în înclinaţiile spontane, aversiunile, idiosincrasiile şi tensiunile ce fixează contururile unei viguroase şi pregnante individualităţi. Convingerile personale sunt esenţiale şi ele primesc, de multe ori, statutul unor postulate sustrase discuţiei critice. Totodată, limitele demersului raţional sunt afirmate fără reţineri. Există adevăruri supreme, adevăruri ce privesc sensurile ultime. Ele sunt afirmate drept „adevăruri subiective", adevăruri spre care nu ne conduce raţiunea, ci acea sensibilitate prin care o individualitate mărginită se deschide spre necondiţionat, spre absolut. Numai graţie receptivităţii şi spontaneităţii subiectivităţii devine cu putinţă accesul spre certitudini supreme, certitudini ce trasează cadrul şi, totodată, limitele exerciţiului raţional al gândirii. Søren Kierkegaard, unul dintre autorii care au ilustrat în mod paradigmatic o asemenea situare, afirma caracterul subiectiv al adevărurilor supreme scriind că omul nu poate fi constrâns să adopte convingeri şi credinţe generatoare de sensuri; el poate fi doar ajutat să *devină atent*, adică să descopere şi să potenţeze dimensiunea spirituală a subiectivităţii sale.

Într-o opoziţie subliniată cu toţi aceia pentru care gândul filosofic îşi câştigă demnitatea sa distinctivă prin propensiunea spre absolut şi necondiţionat, se situează filosofii înclinaţi să perceapă „adevărurile subiective" drept nu mai mult decât opţiuni personale şi, în acest sens, arbitrare. Pentru ei, filosoful nu beneficiază de alte facultăţi decât cele ale omului de rând. Dacă analiza filosofică depăşeşte adesea orizontul simţului comun şi pune în discuţie deprinderi de gândire adânc înrădăcinate, ea datorează asemenea performanţe exclusiv punerii în valoare şi exploatării unor resurse latente ale aceleiaşi raţiuni care este la lucru în viaţa curentă şi în ştiinţă. Se recunoaşte, desigur, cu dragă inimă, că obiectivele şi metodele filosofiei se deosebesc în multe privinţe de cele ale ştiinţelor. Dar filosoful rămâne angajat faţă de raţionalismul sever al spiritului ştiinţific în măsura în care socoteşte că analizele şi argumentările cu valoare intersubiectivă, adică acele analize şi argumente ce pot să forţeze consensul tuturor celor avizaţi şi de bună credinţă, închid orizontul gândirii filosofice şi îi fixează limitele.

Antiteza dintre aceste două paradigme filosofice ar putea fi fixată spunând că ele reprezintă reacţii diferite faţă de recunoaşterea imposibilităţii de a concilia situarea unui gânditor în orizontul absolutului cu acceptarea unor valori cardinale ale raţionalităţii, cum sunt controlabilitatea intersubiectivă şi deschiderea fără restricţii la critică. Reacţiile posibile sunt fie ancorarea gândului filosofic în certitudini ultime – ultime atât prin referinţa lor, absolutul, cât şi prin caracterul lor imuabil – a căror condiţie de „adevăruri subiective" va trebui însă să fie recunoscută, fie asigurarea posibilităţii de a reproduce şi controla cât mai deplin analizele şi argumentele printr-o limitare liber consimţită a ambiţiilor gândirii filosofice şi prin acceptarea relativităţii iremediabile a rezultatelor ei. În cazul primei opţiuni, resursele subiectivităţii, înainte de toate sensibilitatea şi intuiţia supraraţională şi transraţională, vor fi mobilizate pentru a asigura şi a impune o viziune, un crez. În cazul celei de a doua, examenul

critic al poziţiilor gândirii va fi în mod continuu reluat prin rafinarea instrumentelor analizei conceptuale, prin demersuri niciodată încheiate de dezvăluire ale unor noi presupoziţii şi implicaţii ale acestor poziţii.

De aici rezultă interesul şi ponderea sensibil diferite acordate acelor preocupări, consacrate încă de Aristotel şi de filosofii stoici, preocupări ce ar putea fi caracterizate drept „cercetare a instrumentelor gândirii teoretice”. În lumea acelor ce practică filosofia ca reflecţie liberă cercetările de acest fel sunt în mare măsură neglijate. Maeştrii genului tind să se raporteze în mod sceptic la capacităţile raţiunii speculative de a ne asista în căutarea „orientării fundamentale” şi se încredinţează necondiţionat logicii spontane a gândirii. Dimpotrivă, filosofii de orientare analitică sunt susţinuţi în toate străduinţele lor de încrederea fermă în resursele inepuizabile pe care le deţin clarificările conceptuale. Ei cred că dezvăluirea şi analiza presupoziţiilor care precizează conturul interogaţiilor şi fixează contextul confruntărilor de idei vor fi în măsură să arunce o lumină nouă asupra oricărei teme filosofice, fie ea şi una cu o considerabilă încărcătură existenţială. Este o deosebire de atitudine pe care a semnalat-o încă David Hume prin sugestivele sale consideraţii asupra contrastului dintre două specii de filosofie – filosofia uşoară şi cea exactă. Iar realităţile mediului intelectual românesc de astăzi confirmă, încă o dată, verdictul lui Hume cu privire la popularitatea superioară a celei dintâi.

Contrastul pe care îl relevă examinarea obiectivelor şi căilor legitime pentru atingerea lui este întărit de marcate deosebiri de ordin stilistic. Într-o manieră deosebit de solicitată şi agreată la noi, reflecţia filosofică tinde să reunească o impozantă erudiţie clasică cu maximă independenţă de spirit. Discursul filosofic este saturat de acumulări culturale şi, totodată, însufleţit de mişcări şi reacţii ideatice ce exprimă deplina spontaneitate a unei puternice individualităţi. Marea tradiţie filosofică şi culturală este omniprezentă. Invocarea şi discutarea temelor acestei tradiţii sunt însă

deosebit de personale şi de libere. Această manieră contrastează puternic cu demersurile sobre ale analizei filosofice. Şi în acest mediu, cunoaşterea a ceea ce au gândit alţii asupra problemei în discuţie este socotită importantă, în primul rând pentru a-i înţelege mai bine contururile şi articulaţiile. Filosoful de orientare analitică adoptă, de obicei, atitudinea lipsită de prejudecăţi a omului practic, care se întoarce spre realizările trecutului în măsura în care acestea îi pot oferi elemente, experienţe şi resurse utile pentru realizarea propriului său proiect. În acest spirit, lipsa de reverenţă faţă de nume ale tradiţiei filosofice, pe care o implică acea distanţare critică ce decurge din punerea la lucru fără reţineri ale unor noi resurse ale analizei, se împleteşte cu o receptivitate selectivă faţă de teme şi puncte de vedere tradiţionale. Se menţionează autori mari şi se discută cu autori mari nu deoarece aceasta ar conferi prestanţă, prestigiu cultural discursului filosofic, ci, mai degrabă, fiindcă există o şansă rezonabilă de a învăţa mai mult de la ei, dar nu în ultimul rând din erorile lor. Nu rareori însă şi frecventarea unor autori socotiţi obscuri se poate dovedi stimulatoare şi generoasă în sugestii.

Deosebirile ce privesc raportarea la gândirea comună şi la ştiinţă sunt de asemenea într-un grad înalt semnificative. Filosoful care cultivă în mod suveran reflecţia liberă îşi face un titlu de glorie din a contraria şi a brusca reflexe curente ale gândirii, tot ceea ce el resimte drept acţiune nivelatoare a exerciţiului raţionalităţii curente şi ştiinţifice. Paradoxul va fi cultivat cu insistenţă, nu numai datorită resurselor sale sugestive, dar şi ca modalitate predilectă a distanţării ostentative faţă de simţul comun şi de consecvenţa liniară specifică gândirii ştiinţifice. Există voluptatea amendării sau răsturnării opiniilor curente, în primul rând fiindcă sunt curente, larg împărtăşite. Filosoful de inspiraţie analitică este, dimpotrivă, străin oricărei forme de elitism. O parte considerabilă a eforturilor celor ce se integrează acestei tradiţii este îndreptat spre o mai bună înţelegere a ceea ce ştie toată lumea. Discontinuităţile dintre simţul comun şi iniţiative

revoluţionare ale gândirii ştiinţifice constituie, şi ele, obiectul unei examinări deosebit de atente. Iar ori de câte ori analiza filosofică pune în cauză şi supune examenului critic raţionalitatea unei anumite rutine a gândirii, chestionarea şi reconsiderarea pe care o înfăptuieşte are un caracter punctual, sprijinindu-se permanent pe stratul dens de acumulări ale simţului comun şi al gândirii teoretice din ştiinţe. În întreprinderi de acest fel, analiza filosofică va arunca, pentru a spune aşa, scara pe care a urcat.

Există, în sfârşit, deosebiri bătătoare la ochi între felul de a scrie al autorilor reprezentativi pentru aceste moduri atât de diferite de a concepe şi de a practica filosofia. Conştiinţei limitelor de nedepăşit ale raţiunii în eforturile de pătrundere a sensurilor fundamentale, ultime, i se asociază în mod firesc o distanţare pronunţată de mijloacele curente de expresie, distanţare ce marchează stilul acelor scrieri ce constituie până astăzi modele exemplare ale reflecţiei filosofice libere, scrieri cum sunt cele ale lui Pascal, Kierkegaard sau Nietzsche. Pentru transmiterea adevărului său existenţial, filosoful va recurge la mijloacele a ceea ce Kirkegaard a numit „comunicare indirectă": analogie, parabolă, alegorie, ironie, satiră sau comedie. În acest sens el va fi, în acelaşi timp, un artist. Şi va socoti că ceea ce îi îndreptăţeşte opţiunile stilistice nu este atât înclinaţia spre ermetism a celor mai rafinaţi dintre artişti, cât nevoia de a recurge la instrumente adecvate pentru a zdruncina conştiinţele, spărgând zidurile pe care le ridică raţiunea dornică să-şi apere evidenţele ei liniştitoare. Stilul scrierilor reprezentative ale tradiţiei analitice se situează într-un contrast violent cu cel al autorilor care recurg la mijloace excepţionale de expresie, oricare ar fi acestea. Atenţia filosofului se concentrează, acum, asupra celor mai elementare mişcări ale gândirii. Tocmai acestea constituie obiectul favorit al interogaţiei sale problematizante şi ale suspiciunii sale critice. Şi chiar dacă unele dintre disocierile şi corelaţiile, adesea surprinzătoare, la care pot conduce cercetările analitice nu vor fi întotdeauna uşor de prins şi de redat în toate nuanţele şi subtilităţile lor, cel angajat

în asemenea cercetări se va strădui să le exprime cât mai clar şi mai simplu cu putinţă.

Spre deosebire de observaţiile accentuat polemice ce deschid textul lui Adrian-Paul Iliescu, consideraţiile mele îşi propun mai degrabă o portretizare. Diferenţa de accent mi se pare explicabilă. Observaţiile colegului şi prietenului meu sunt în bună măsură reacţii faţă de forme oarecum epigonice ale unui stil filosofic, precum şi faţă de pretenţiile exclusiviste ale unora dintre cei care îl reprezintă în România de astăzi. (Citesc în prezentarea unei colecţii editoriale: „Filosofia acestui sfârşit de mileniu stă sub semnul derizoriului, iar forma ei curentă de manifestare este *eseul şocant, dar accesibil, menit să răstoarne formele închistate ale gândirii*, să treacă de bariera fricii, să se apropie în mod firesc de problemele Omului sortit să nu se mai afle în centrul Universului.") Eu m-am raportat, dimpotrivă, la unele din întruchipările sale exemplare. Cred, aşadar, că el va fi de acord cu mine că acele forme de viaţă filosofică cărora am încercat să le schiţez profilul vin în întâmpinarea unor nevoi şi înclinaţii divergente ale omului evoluat din punct de vedere cultural, şi că, în acest sens, ele pot fi înţelese, chiar dacă nu legitimate într-un mod absolut, şi, prin urmare, exclusivist. Observaţia mea este că pretenţiile exclusiviste vor fi favorizate ori de câte ori cei care aderă la unul sau altul din aceste idealuri de excelenţă filosofică nu recunosc că un maximum de câştiguri în direcţia în care se angajează nu va putea fi obţinut fără a accepta şi unele pierderi.

Textul lui Adrian-Paul Iliescu ilustrează, după părerea mea, foarte bine virtuţile stilului filosofic analitic. Şi mi-aş îngădui să recomand cititorului să-l citească din această perspectivă. O poziţie filosofică este descompusă în articulaţiile ei conceptuale şi argumentative. Fiecare piesă este apoi ciocănită pentru a-i verifica existenţa, pentru ca, în cele din urmă, prin recompunerea elementelor, să putem accede spre o nouă perspectivă asupra problemei în discuţie.

Tema pe care o discută Adrian Iliescu, cea a supoziţiilor şi implicaţiilor principiului filosofic al determinismului strict, laplacean, nu a constituit obiectul preocupărilor mele relativ mai vechi sau mai recente. (Este adevărat că una dintre primele mele publicaţii prezintă o încercare de interpretare a întâmplării pe care el o critică convingător sub titlul *Obiecţia intersecţiei lanţurilor cauzale*. Astăzi nu mai sunt însă în nici un fel angajat în apărarea acestui punct de vedere.) Mă voi limita, de aceea, la o singură observaţie ce priveşte relaţia gândirii deterministe cu gândirea probabilistică.

Unul dintre punctele ce fac interesul studiului colegului Iliescu este reformularea principiului determinismului ca *principiu regulativ*, în sensul kantian al acestei expresii. În formularea lui Laplace sau în formulări echivalente, principiul afirmă că dacă starea universului într-un moment dat al timpului ar putea fi cunoscută în mod deplin, până în cele mai mici detalii, atunci legile naturii ne-ar îngădui să postzicem sau să prezicem toate stările lui trecute sau viitoare. În această formulare, principiul determinismului strict nu este decât principiul cauzalităţii, principiul care „afirmă că orice stare de lucruri/eveniment este efectul unei stări de lucruri/unui eveniment anterior care a constituit *cauza* sa *suficientă* şi care este responsabil(ă) de apariţia efectului”. Observăm de îndată că, formulat în acest fel, principiul determinismului va fi lipsit de orice conţinut descriptiv; el enunţă doar consecinţele acceptării unei ipoteze, ipoteza că o cunoaştere perfectă a stării universului la un moment dat este posibilă. Structura principiului este cea a unui raţionament ipotetic: dacă acceptăm o anumită premisă, atunci rezultă cu necesitate o consecinţă determinată. De îndată ce suntem însă de acord că principiul determinismului reprezintă un *imperativ ipotetic* urmează că valabilitatea lui nu va fi în nici un fel afectată de recunoaşterea caracterului nerealist al premisei: posibilitatea cunoaşterii perfecte a stării universului într-un anumit moment al timpului. O asemenea recunoaştere va avea, totuşi, o însemnătate

considerabilă. Căci ea va arăta că principiul nu poate fi aplicat în lumea în care trăim. Discuţia asupra valabilităţii universale a principiului determinismului/cauzalităţii, o discuţie care a fost inaugurată prin interpretarea clasică dată relaţiilor de incertitudine sau de imprecizie ale lui Heisenberg, a pornit însă de la supoziţia că cei ce adoptă principiul cauzalităţii într-o „formulare strictă" ar susţine şi caracterul realist al premisei ipotetice, al supoziţiei că o recunoaştere completă a stării universului într-un anumit moment al timpului ar fi principial posibilă. Relaţiile de nedeterminare indică însă că o asemenea cunoaştere nu este posibilă din considerente de ordin principial. Prin urmare, această descoperire ştiinţifică ar reprezenta o infirmare a principiului cauzalităţii. În partea finală a articolului lui Heisenberg, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*, publicat în anul 1927, citim următoarele propoziţii memorabile: „... în formularea strictă a legii cauzale: «Dacă cunoaştem precis prezentul, putem calcula viitorul» nu concluzia, ci premisa este falsă. Nu putem cunoaşte prezentul în mod principial în toate elementele sale. De aceea orice percepţie este o selecţie dintr-o mulţime de posibilităţi şi o limitare a ceea ce este posibil în viitor. Faptul că natura statistică a mecanicii cuantice este atât de strâns legată de imprecizia percepţiei poate conduce la presupunerea că în spatele lumii statistice percepute se ascunde o lume «reală», în care este valabilă legea cauzală. Dar asemenea speculaţii ni se par, aceasta o subliniem cu tărie, nefertile şi lipsite de sens... Mai degrabă, adevărata stare de lucruri poate fi caracterizată astfel: Fiindcă toate experienţele sunt supuse legilor mecanicii cuantice şi deci ecuaţiei (1) (relaţiilor de incertitudine – *n.m.* M.F.), prin mecanica cuantică a fost stabilită definitiv lipsa de valabilitate a legii cauzalităţii."

Este, prin urmare, deosebit de important să distingem între două formulări ale principiului determinismului strict sau ale „legii cauzale", cum spune Heisenberg. Într-o primă formulare, cea mai generală, principiul exprimă un *imperativ ipotetic*: dacă acceptăm

că o cunoaştere perfectă a stării universului într-un anumit moment al timpului este posibilă, atunci rezultă că pe temeiul legilor naturii vom putea calcula cu precizie toate stările lui trecute şi viitoare. Într-o a doua formulare, cea restrictivă, se porneşte de la presupoziţia că o cunoaştere completă a stării universului într-un anumit moment al timpului ar fi principial posibilă, că o asemenea cunoaştere ar putea fi realizată de o fiinţă cu capacităţi de cunoaştere nelimitate. Doar în cea de a doua formulare, şi nu în prima, este principiul determinismului strict incompatibil cu gândirea de tip probabilistic care a fost promovată într-un mod constrângător de mecanica cuantică. Atunci când un autor ca Max Born califică principiul determinismului drept *lipsit de sens*, el nu afirmă mai mult decât că premisa argumentului – cunoaşterea perfectă a stării universului într-un moment al timpului – nu este principial realizabilă şi, prin urmare, este lipsită de sens din punct de vedere fizic. Concluzia complementară este că în formularea sa cea mai generală, în formularea pe care o propune Adrian Iliescu, principiul cauzalităţii/determinismului nu poate fi contestat şi nu a fost contestat de acei teoreticieni care au conturat şi consacrat ceea ce el numeşte „paradigma probabilistă”. Dacă vom înţelege cea de a doua analogie a experienţei a lui Kant în sensul acestei formulări, atunci caracterizarea ei drept o condiţie a posibilităţii experienţei în genere nu pare să fie incompatibilă cu concluziile la care suntem conduşi de acele evoluţii ştiinţifice ce au schimbat în mod radical, îndeosebi în ultimul secol, imaginea noastră asupra lumii.

Grammatici certant
Discuţie cu Valentin Mureşan despre „monocentrism neierarhic” şi „pluralism filosofic”

Titlul are o nuanţă ironică şi, în egală măsură, autoironică. Mi se pare că într-o discuţie privitoare la identitatea filosofiei s-a putut, se poate şi se va putea argumenta cu bună credinţă şi în

mod convingător în favoarea unor puncte de vedere incompatibile. Nu văd cum s-ar putea pune capăt disputelor. Cultura filosofică este o realitate de o complexitate excepţională, o realitate ce poate fi considerată din unghiuri de vedere şi perspective din cele mai diferite. Lipseşte, aici, un nucleu de „fapte brute”, fapte relativ invariante în trecerea de la o interpretare la alta, care ar putea arbitra confruntarea punctelor de vedere. Există, cel mult, posibilitatea de a produce contra-exemple bune, de natură să tempereze puterea de atracţie a unor propuneri în mod abstract plauzibile. Impresia mea este că ceea ce ne face că intrăm în discuţia unei teme atât de „alunecoase” – numeroase experienţe ne sugerează că nu există mari şanse de a realiza o bună comunicare între cei ce se găsesc în dispută – sunt, cu deosebire, frustrări şi idiosincrasii personale. În atmosfera filosofică în care trăim există ceva ce ne irită şi ne provoacă. Suntem tentaţi să semnalăm publicului ceea ce ni se pare excesiv, dacă nu chiar abuziv, în opinii cu circulaţie, opinii ce se bucură uneori de o largă audienţă.

Propriile mele consideraţii pe această temă, consideraţii pe care le-am prezentat în mai multe texte reunite acum într-o carte (*Cum recunoaştem pasărea Minervei? Reflecţii asupra recepţiei filosofiei în cultura românească*), constituie în mare măsură o reacţie faţă de supoziţia că în lumea culturii am putea identifica un etalon universal, un etalon care ne-ar îngădui să evaluăm comparativ şi să ierarhizăm o mare diversitate de forme, configuraţii şi structuri ale gândirii din punctul de vedere al autenticităţii lor filosofice. Am perceput evaluările susţinute de o asemenea supoziţie drept tot atâtea manifestări ale „imperialismului filosofic”, ale înclinaţiei de a ridica acele modele ce instituie o anumită tradiţie filosofică şi conferă prestigiu cultural unui mod distinct de a concepe şi de a practica filosofia la rangul de criterii universale ale excelenţei filosofice. Ceea ce pare să-l irite pe Valentin Mureşan sunt tendinţe, luări de poziţii şi atitudini ce par să favorizeze estomparea sau chiar ştergerea distincţiei

dintre valori şi nonvalori filosofice. Interesul său pentru problematica „demarcării" filosofiei în raport cu alte configuraţii ale unei culturi dezvoltate poate fi înţeles drept o reacţie faţă de tendinţe de acest fel. Idiosincrasii diferite pot, aşadar, nu numai să stimuleze preocupări distincte, dar să şi conducă la perspective diferite, adesea incompatibile asupra identităţii filosofiei.

Criticând punctul de vedere pe care îl propun, un punct de vedere pe care îl califică drept „pluricentrism incomensurabilist", Valentin Mureşan îi opune o propunere de demarcare a filosofiei pe care o desemnează prin expresia „monocentrism neierarhic". Strategia lui este larg practicată în controversele filosofice. Sunt schiţate două puncte de vedere şi se argumentează în favoarea unuia dintre ele, evidenţiindu-se consecinţele socotite inacceptabile ale celuilalt.

De multe ori răspunsul autorilor ce scriu filosofie la observaţii critice este că punctul lor de vedere nu a fost bine înţeles şi corect expus. Şi ei pot avea de multe ori dreptate. Eu nu am nimic să-i reproşez din acest punct de vedere colegului meu. Cred, dimpotrivă, că scurta prezentare pe care o face el punctului de vedere „pluralist" este în esenţă corectă, adecvată, şi chiar reuşită, sugestivă. Am rezerve, cum se va vedea, doar cu privire la evaluarea pe care o face Valentin Mureşan unora dintre consecinţele pe care le implică acceptarea acestui punct de vedere. Susţin, aşadar, că termenul *filosofie* nu desemnează un *gen*, adică una sau mai multe caracteristici ce ar fi proprii tuturor acelor reflecţii sau construcţii sistematice recunoscute îndeobşte drept *filosofice*. Afirm că principalele forme de viaţă filosofică – marile tradiţii filosofice – propun modele şi criterii distincte ale excelenţei filosofice. Cel ce aderă la valorile unei tradiţii filosofice tinde să conteste autenticitatea altor modele de gândire, uneori până şi calitatea lor de a fi filosofice. Bunăoară cei ce construiesc sisteme speculative ce îşi propun să ofere o interpretare categorială integratoare şi totalizatoare a faptelor şi experienţelor dintr-o perspectivă strict personală vor califica pretenţiile metafizicii

tradiţionale de a reprezenta o cunoaştere cu valoare obiectivă a absolutului drept rezultatul unei înţelegeri fundamental greşite a naturii şi obiectivelor activităţii filosofice. Iar autorii ce ilustrează marea tradiţie a reflecţiei existenţiale vor fi înclinaţi să refuze până şi atributul *filosofic* unor opere reprezentative pentru tradiţia analitică. Invers, filosofi de orientare analitică nu vor accepta că scrieri ale unor autori ca Kierkegaard sau Nietzsche ar putea fi calificate într-un mod îndreptăţit drept *filosofice*. Prin urmare, ori de câte ori calitatea filosofică a unei creaţii de cultură devine obiect al evaluării, această evaluare se face din perspectiva unei anumite tradiţii filosofice. Aceasta pare să fie starea de fapt. Important de subliniat mi se pare că nimeni nu a formulat standarde de excelenţă filosofică care să fie într-adevăr suprapara-digmatice, care să ne îngăduie, aşadar, să arbitrăm asemenea pretenţii exclusiviste de pe o poziţie neutră. Iar în lipsa unor standarde susceptibile să ofere un sistem de referinţă unic şi să fixeze o identitate monolitică a filosofiei suntem, cred, îndreptăţiţi să afirmăm că însuşirea unei opere de a fi în genere *filosofică* se stabileşte întotdeauna prin raportare la tradiţii filosofice recunos-cute şi nu la un concept care ar fixa ceva comun tuturor acestor tradiţii şi esenţial pentru fiecare din ele. Un asemenea concept nu ne stă pur şi simplu la dispoziţie şi nu văd pe ce cale am intra în posesia lui. Convingerea că ar exista ceva de acest fel este mult mai răspândită decât disponibilitatea celor ce o împărtăşesc de a oferi indicaţii pozitive. În fapt, ori de câte ori se vorbeşte de filosofii „mari", „majore", „autentice", „adevărate" sau se spune că o anumită operă este puţin semnificativă din punct de vedere filosofic, putem constata că se apelează, de cele mai multe ori în mod spontan, inconştient, la modele şi criterii de excelenţă ale unei anumite tradiţii filosofice. Valentin Mureşan caracterizează, cum spuneam, în mod adecvat acest fel de a vedea lucrurile. Nu doresc să amendez, ci, dimpotrivă, să confirm schiţa lui. Am afirmat, într-adevăr, că nu există un singur centru, ci mai multe centre ale culturii filosofice, şi am susţinut că posibilităţile de

comunicare peste graniţele ce despart marile tradiţii filosofice sunt drastic limitate. Este o perspectivă ce poate fi calificată pe bună dreptate ca „pluricentristă”.

Nu pretind însă că un punct de vedere „pluralist”, formulat în acest fel, ar fi lipsit de dificultăţi. Prima şi cea mai serioasă dintre ele va putea fi pusă în evidenţă, mi se pare mie, de o întâmpinare cât se poate de naturală şi de simplă. „Pluralistul” vorbeşte de forme de viaţă filosofică, de moduri distincte de a concepe şi de a practica filosofia, de tradiţii filosofice şi de stiluri de filosofare. În toate aceste formulări intervine termenul *filosofic*. Problema lui pare să fie tocmai justificarea dreptului de a utiliza un asemenea termen. Cuvântul *filosofie*, ca şi atributul *filosofic* sunt folosite în mod obişnuit ca termeni generici, ceea ce sugerează că ar exista cel puţin o singură trăsătură comună tuturor activităţilor şi operelor desemnate prin aceşti termeni, dincolo de tot ceea ce le poate deosebi. Voi cita două pasaje din *Cercetările filosofice* ale lui Ludwig Wittgenstein, care caracterizează în mod sugestiv această dificultate şi sugerează, oarecum, felul în care i-am putea face faţă: „Aici ne izbim de marea problemă ce stă în spatele tuturor acestor consideraţii. Căci mi s-ar putea obiecta, «Îţi faci situaţia uşoară. Vorbeşti de tot felul de jocuri de limbaj, dar nu ai spus nicăieri care este esenţa jocului de limbaj şi, prin urmare, a limbajului. Ce este comun tuturor acestor fenomene şi face din ele limbaje sau părţi ale unui limbaj? Te dispensezi, aşadar, tocmai de acea parte a cercetării care ţi-a produs odată cea mai mare bătaie de cap, anume cea care priveşte *forma generală a propoziţiei* sau a limbajului.»... ” (paragraf 65) „... Iar tăria frânghiei nu stă în faptul că vreun fir străbate toată lungimea ei, ci în aceea că multe fire se suprapun unele peste altele. Dacă cineva va spune: «Aşadar, în aceste imagini există ceva comun – şi anume disjuncţia tuturor acestor trăsături comune» voi răspunde: aici te joci doar cu un cuvânt. Am putea tot aşa de bine să

spunem: există ceva ce străbate întreaga frânghie, şi anume suprapunerea continuă a acestor fire." (paragraful 67).

Folosirea aceloraşi cuvinte – *filosofie*, *filosofic* – pentru tradiţii de gândire esenţial diferite ar putea fi justificată cel puţin în două feluri. Mai întâi, subliniind că toate acele configuraţii pe care le numim *filosofice* s-au desprins dintr-o tulpină comună, o tulpină în care unele din trăsăturile ce le disting şi le opun, astăzi, existau deja într-o stare latentă, embrionară. Se admite că diferite pasaje din textele lui Platon pot fi citite şi puse în valoare din perspectiva unor tradiţii filosofice distincte cum sunt cele ale metafizicii clasice, ale analizei filosofice sau ale filosofiei concepute şi practicate ca raţionalizare a mitului. Nu există vreo mare tradiţie de gândire care să nu poată fi situată într-un raport de continuitate semnificativ cu acele conglomerate relativ neomogene pe care le-a desemnat odată cuvântul *filosofie*. Justificarea cea mai demnă de luat în seamă pentru aplicarea aceluiaşi termen unor entităţi ce nu pot fi caracterizate drept specii diferite ale unui şi aceluiaşi gen mi se pare a fi însă aceea că distanţele dintre ele sunt sensibil mai mici decât distanţele ce le despart de configuraţii cărora nu li se aplică termenul *filosofie*. Sugestia este, aşadar, că acele forme culturale pe care convenim să le numim *filosofice* sunt mai puţin distanţate unele de altele decât de alte configuraţii culturale recunoscute drept *artistice* sau *ştiinţifice*. Fără îndoială că invocarea unor distanţe diferite nu este, până la urmă, mai mult decât o metaforă spaţială. Impresia mea este că ea poate fi totuşi utilă. Mulţimi ce nu sunt specii ale unui anumit gen pot fi distinse adesea de alte mulţimi tocmai prin raportări ce privesc distanţele relative. Ce caracteristici comune au, de pildă, toate elementele acelei mulţimi denumite *obiecte de bucătărie*? A spune că ele, toate, sunt utilizate pentru realizarea unor activităţi specific culinare nu înseamnă a indica un gen proxim, ci, mai degrabă, ceea ce le distinge, pe toate împreună, de multe alte categorii de obiecte. Pare intuitiv rezonabil să spunem că *obiectele de bucătărie* se situează la distanţe mai mici unele de altele decât

toate împreună de acele lucruri ce sunt numite *obiecte de plajă*. De ce nu ar fi atunci legitimă delimitarea unei mulţimi de produse culturale, ce nu sunt unite prin caracteristici generice, de alte mulţimi de produse culturale pe temeiul distanţelor diferite între elementele mulţimii şi între elementele diferitelor mulţimi? Sau, altfel spus, de ce nu am fi îndreptăţiţi să spunem că tocmai distanţele relativ mai mici fac din ele elemente ale uneia şi aceleiaşi mulţimi? Să observăm că autori reprezentativi pentru o anumită tradiţie de gândire, autori care au tendinţa de a ridica modelele şi criteriile de excelenţă ale acestei tradiţii la rangul de modele şi criterii ale excelenţei filosofice în genere, refuză calitatea de a fi *filosofice* unor opere reprezentative pentru alte tradiţii de gândire, calificându-le pe acestea, bunăoară drept literatură sau drept ştiinţă. În contrast cu un asemenea exclusivism, oamenii de ştiinţă şi literaţii vor sesiza, totuşi, cu uşurinţă deosebiri între filosofia cea mai „ştiinţifică" şi ştiinţă, precum şi între filosofia cea mai literaturizantă şi literatură. Autori de numele cărora sunt legate curente de gândire cum ar fi empirismul, pozitivismul, materialismul, fizicalismul sau reducţionismul vor fi văzuţi de membrii unei comunităţi ştiinţifice sau ai alteia drept filosofi, şi nu drept oameni de ştiinţă. Şi chiar dacă oamenii de litere vor recunoaşte că scrierile lui Kierkegaard sau ale lui Cioran le sunt mult mai la îndemână decât cele ale lui Husserl sau Russell, nu cred că ei ar nega că le percep pe primele drept mai apropiate de ultimele decât de opere artistice cum sunt cele numite „romane filosofice" sau „romane psihologice". Iată sensul în care susţin că delimitarea „negativă" a filosofiei este relativ neproblematică.

Mă voi opri în continuare la ceea ce Valentin Mureşan acuză drept consecinţe inacceptabile ale punctului de vedere pe care îl califică drept „pluricentrism incomensurabilist". El se teme, dacă îl înţeleg bine, că de îndată ce vom contesta existenţa unor „criterii de delimitare" a filosofiei în întregul ei de formele nonfilosofice ale culturii, orice reflecţie de principiu ar putea fi declarată

filosofică şi că veleitari veniţi din toate orizonturile ar putea pretinde că oferă „contribuţii filosofice". Rezultatul inevitabil ar fi „banalizarea filosofiei", „erodarea identităţii sale ca spaţiu *sui-generis* al culturii", subminarea culturii filosofice prin ştergerea distincţiei dintre valori şi nonvalori. În ce mă priveşte, nu cred că formularea unor criterii de delimitare a filosofiei, ca gen, ne-ar pune la adăpost de o asemenea primejdie sau că primejdia imposturii ar putea fi micşorată prin instituirea unor asemenea criterii. Căci calitatea unei opere de a fi *filosofică*, ca şi valoarea ei, se stabilesc, de regulă, prin raportare la operele exemplare ce constituie paradigmele unei tradiţii filosofice. Şi în lipsa unor criterii generale de „demarcaţie a filosofiei" se va putea stabili foarte bine că un anumit text nu este *filosofie* sau că el nu reprezintă mai mult decât mimarea stângace a modelelor unei tradiţii filosofice. Cine ar putea lua în serios, pentru a mă referi la o situaţie invocată de Valentin Mureşan, pretenţia că textele lui Nicolae Ceauşescu conţin contribuţii filosofice? Şi de ce am avea nevoie de criterii generale de „demarcaţie a filosofiei" pentru a deosebi ceea ce s-a numit „noicăială" şi s-ar putea numi, astăzi, „cioräneală" de texte reprezentative ale lui Noica sau Cioran? Aşadar, pentru a distinge opere filosofice de opere artistice, ştiinţifice ş.a.m.d., raportarea la marile tradiţii filosofice este pe deplin suficientă. Şi tot aşa, pentru a distinge texte filosofice de producţii pseudofilosofice ne pot servi foarte bine paradigmele uneia sau alteia din tradiţiile filosofice.

Din această perspectivă, graniţele filosofiei ne apar drept mobile. Ele pot fi trasate, la un moment dat, prin raportare la tradiţiile filosofice recunoscute. O operă semnificativă ce se situează la distanţe mai mari de realizări exemplare pentru alte forme majore ale culturii decât de paradigmele tradiţiilor recunoscute drept *filosofice*, va inaugura o tradiţie pe care o vom putea califica, cu bune temeiuri, drept *filosofică*. Pluralismul filosofic încurajează astfel inovaţia majoră, apariţia şi consacrarea unor noi tradiţii filosofice. Dimpotrivă, instituirea unor criterii rigide de

demarcaţie a filosofiei nu ar fi de natură să favorizeze asemenea evoluţii. Punctul de vedere pluralist este într-adevăr incompatibil cu orice încercare de „delimitare" a conceptului de filosofie. Cred însă că adoptarea lui nu prejudiciază în nici un fel delimitarea formelor filosofice de alte componente ale unei culturi dezvoltate, şi cu atât mai puţin a ceea ce este filosofie autentică de nonvaloare şi impostură. O asemenea delimitare nu poate fi realizată prin aplicarea unor „criterii generale de demarcaţie" din simplul motiv că asemenea criterii nu ne stau la îndemână. Ea este însă întru totul posibilă prin raportare la modelele pe care le oferă acele opere reprezentative care inaugurează şi consacră tradiţii filosofice. Nu cred, prin urmare, că acea perspectivă pluralistă pe care Valentin Mureşan o numeşte „pluricentrism incomensurabilist" ar atrage după sine „anarhismul metafilosofic". A spune că în lipsa unor criterii generale de demarcaţie nu am putea distinge opere filosofice de scrieri cu caracter literar, ştiinţific sau ideologic, mi se pare tot una cu a susţine că în lipsa unui criteriu universal de demarcaţie a cunoaşterii ştiinţifice cei avizaţi nu ar mai fi în măsură să delimiteze cât de cât clar entităţile ce aparţin mulţimii atât de variate, de multiforme a lucrărilor ştiinţifice de alte mulţimi de produse culturale. În realitate, delimitările între zone culturale despre care obişnuim să vorbim ca despre genuri – filosofie, ştiinţă, artă – ca şi înăuntrul acestor zone, se realizează prin raportare la modele concrete, la realizări exemplare, şi nu la criterii generale. Un critic sau un istoric al artei va decide dacă o scriere poetică este operă de artă, în speţă o epopee, raportându-se în primul rând la *Iliada* lui Homer, tot aşa cum un filosof neokantian va evalua o scriere ce se pretinde autentic filosofică în primul rând prin raportare la opera lui Kant. Faptul că sistemele de referinţă nu sunt criterii generale, ci realizări concrete, recunoscute drept exemplare, este şi mai clar pentru cel ce urmăreşte modul cum se stabileşte apartenenţa unui text la un domeniu sau altul al ştiinţei, precum şi calitatea ştiinţifică a acestui text. (Cititorului dornic să se familiarizeze mai

bine cu acest fel de a vedea lucrurile sau să se confrunte cu el, mi-aş îngădui să-i recomand studiul *Despre natura consensului ştiinţific*, din cartea mea *Imagini ale ştiinţei*.)

Propunerea de delimitare a filosofiei de alte zone ale unei culturi dezvoltate, pe care o formulează Valentin Mureşan în a doua parte a textului său, face şi ea uz de metafora *distanţelor diferite*, la care am recurs mai sus în pledoaria mea pentru pluralism filosofic. „Filosofie prin excelenţă", „nucleul filosofiei" sau „centrul filosofic paradigmatic" ar fi reprezentate de opere ce se plasează la distanţă egală de zonele nefilosofice ale culturii, bunăoară de cele ale ştiinţei, artei sau teologiei. Valentin Mureşan nu indică însă opere reprezentative ce constituie un asemenea „nucleu" sau „centru". Mai mult, se poate, cred, argumenta că nu există opere filosofice majore care ar satisface această condiţie a „echidistanţei". *Critica raţiunii pure* mi se pare mai aproape de ştiinţă decât de artă, iar *Logica* lui Hegel de teologie decât de ştiinţă. Presupusul „centru unic" nu pare să poată fi identificat altfel decât prin ridicarea unei anumite tradiţii filosofice la acest rang. Exemplele paradigmatice fixează întotdeauna doar tradiţii filosofice, şi ele nu pot fi utilizate pentru a delimita *filosoficul* în genere. Pe de altă parte, relaţia centru-periferie îmi apare drept o relaţie în mod necesar ierarhică. Ceea ce este mai central va fi mai autentic din punct de vedere filosofic. Iar un criteriu al autenticităţii mi se pare a fi *eo ipso* un criteriu de valoare. În acest sens, „monocentrismul" nu poate fi „neierarhic".

În sfârşit, câteva observaţii sumare cu privire la argumentarea lui Valentin Mureşan în favoarea apropierilor dintre tradiţii filosofice şi cu privire la sugestia că ar exista, totuşi, un obiect unic al filosofiei: identificarea, dezvăluirea şi analiza presupoziţiilor tacite ale tuturor experienţelor umane. Nu se poate, desigur, contesta că opere majore ale unor mari tradiţii filosofice sunt susceptibile să primească diferite interpretări. Este posibilă o lectură analitică, precum şi o lectură metafizică a *Criticii raţiunii pure*. Nu cred însă că recunoaşterea acestei diversităţi de lecturi

posibile sugerează existenţa unor apropieri semnificative între marile tradiţii filosofice. Dimpotrivă, faptul relevă cât de active, în tendinţa lor de „asimilare”, sunt acele înclinaţii stilistice ce conturează o mare tradiţie filosofică. Cât despre interesul pentru identificarea şi analiza presupoziţiilor tacite ale gândirii şi ale discursului teoretic cu greu s-ar putea nega că ea este într-un grad înalt caracteristic pentru operele exemplare ale unei anumite tradiţii filosofice, tradiţia analitică. Iar consideraţiile lui Valentin Mureşan asupra acestei teme îl plasează clar în tradiţia analitică.

MIRCEA FLONTA

BIBLIOGRAFIE

(Selecţie)

Cărţi

1975 *Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analiticităţii*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 262 p.

1985 *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică. Presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 392 p.

1994 *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii*, Bucureşti, Editura ALL, 199 p.

1994 *Imagini ale ştiinţei*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 240 p.

1998 *Cum recunoaştem pasărea Minervei? Reflecţii asupra percepţiei filosofiei în cultura românească*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române (sub tipar).

*

* *

1970 *Necesitate logică şi necesitate fizică. Semnificaţia epistemologică a psihogenezei necesităţii logice.* Teză de doctorat; manuscris nepublicat, 321 p.

Studii în volume

1967 *Interpretarea deterministă a întâmplării în ştiinţa modernă*, în vol. *Determinism şi cunoaştere*, Bucureşti, Editura Politică, pp. 73-94.

1971 a *Conceptul de cunoaştere a priori în lumina analizei logice şi psihogenetice,* în (ed.) C. Popa, *Existenţă, cunoaştere, acţiune*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, pp. 199-218.

1971 b *Problema acordului structurilor logico-matematice cu datele experienţei*, în (ed.) M. Flonta, A. Valentin, *Teorie şi experiment*, Bucureşti, Editura Politică, pp. 147-205.

1975 *Propoziţiile de observaţie şi problema fundamentului ştiinţei*, în (ed.) M. Flonta, *Epistemologia şi analiza logică a limbajului ştiinţei,* Bucureşti, Editura Politică, pp. 175-215.

1978 *Despre comparabilitatea şi incomensurabilitatea teoriilor ştiinţifice*, în (ed.) I. Pârvu, *Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei*, Bucureşti, Editura Politică, pp. 212-257.

1979 *On Characterizing the Process of Cognition as Transition from Phenomena to Essence*, în vol. *Philosophical Thinking in Romania Today*, Bucharest, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, pp. 68-82.

1981 a *Controverse actuale cu privire la metoda ştiinţelor social-istorice*, în (ed.) A. Botez, V. Tonoiu, C. Zamfir, *Epistemologia ştiinţelor sociale*, Bucureşti, Editura Politică, pp. 11-42.

1981 b *Newtonsche Physik und reine Naturwissenschaft in der K.d.r.V.* în (ed.) G. Funke, *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn, Bouvier Verlag, pp. 22-26.

1981 c *Intuitive Concepts and Conceptual Explanation*, în (ed.) A. Botez, D. Ghişe, *Dialectics-System-Science*, Bucureşti, Editura Academiei, pp. 181-188.

1982 a *O explicaţie a conceptului „fizică pură" în „Critica raţiunii pure"*, în (ed.) A. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, Bucureşti, Editura Academiei, pp. 38-51.

1982 b *Limbajul naturalistului şi limbajul filosofului*, în (ed.) St. Popescu, A. Valentin, *Ideea de dialectică în ştiinţa şi filosofia contemporană*, Bucureşti, Editura Politică, pp. 43-74.

1982 c Colaborare la capitolele II, IV şi XII ale tratatului *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, (ed.) M. Flonta, Şt. Georgescu, P. Pârvu, Bucureşti, Editura Academiei, pp. 67-76, 124-134, 372-385.

1983 a *Raţionalitatea ştiinţifică din perspectiva istoricului şi a filosofului analist al ştiinţei*, în (ed.) A. Botez, *Privire filosofică asupra raţionalităţii ştiinţifice*, Bucureşti, Editura Academiei, pp. 75-92.

1983 b *Idealul explicativ în disciplinele istorice; două viziuni contemporane*, în (ed.) O. Mişcol, *Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale*, Bucureşti, Editura Academiei, pp. 74-90.

1984 *Despre semnificaţia filosofică a infirmării experimentale a inegalităţilor lui Bell*, în (ed.) A. Pârvu, I. I. Popescu, *Filosofia fizicii*, Bucureşti, Editura Politică, pp. 291-310.

1986 a *Legi universale şi legi istorice în ştiinţele naturii şi în ştiinţele sociale*, în (ed.) M. Drăgănescu, M. Voiculescu, *Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi aplicaţiile ei în dezvoltarea socială a României*, Bucureşti, Editura Politică, pp. 145-161.

1986 b *În ce sens are cunoaşterea ştiinţifică o istorie? Răspunsul lui Lucian Blaga*, în (ed.) A. Marga, *Cunoaştere şi acţiune. Profiluri de gânditori români*, Cluj, Editura Dacia, pp. 260-284.

1987 *Istoria ştiinţei şi analiza culturală a cunoaşterii pozitive*, în (ed.) A. Botez, V. Botez, D. Ghişe, *Lucian Blaga. Cunoaştere şi creaţie*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, pp. 181-197.

1988 *De ce nu se înţeleg filosofii*? În (ed.) M. Mâciu, *Antologie de filosofie românească vol. VI*, Bucureşti, Editura Minerva, pp. 50-71.

1989 *Abordare analitică sau abordare sistemică? Despre sensul unei alternative în gândirea biologică contemporană*, în (ed.) Fl. Georgescu, *Filosofie şi medicină*, Bucureşti, Editura Medicală, pp. 213-231.

1991 *Transzendentalphilosophie und moderne kategorielle Analyse*, în (ed.) R. Croitoru, *Kant and the Transcendental Problem*, Universitatea Bucureşti, pp. 80-102.

1992 *Zwei Erkenntnisbegriffe*, în (ed.) R. Croitoru, *Critic and Doctrinal in Kant*, Universitatea Bucureşti, pp. 35-42.

1997 a *Ştiinţă şi cultură*, în (ed) M. Borcilă, *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Bucureşti, Editura Albatros, pp. 88-102.

1997 b *Reine Wissenschaft, Kulturkritik und öffentliche Meinung am Beispiel Rumäniens*, în (ed.) M. Lupu, Sp. Stănescu *Akademie und/oder Universität*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, pp. 70-76.

1997 c *On some Cultural Preconceptions*, în (ed.) D. Berindei, *Global Civilisation in a Multicultural World*, Festschrift for Mircea Maliţa, pp. 251-260.

Articole în reviste

1969 *Subiect şi obiect în cunoaşterea perceptivă: critica empirismului şi raţionalismului*, în „Revista de Filosofie” nr. 7 şi 8 pp. 667-679, 795-807.

1971 a *Necesitatea legilor ştiinţei şi problema inducţiei*, în „Revista de Filosofie” nr. 2, pp. 143-154.

1971 b *Nivelele cunoaşterii şi scara modalităţilor*, în „Revista de Filosofie” nr. 7, pp. 843-852.

1972 *Puncte de vedere şi metode moderne în studiul cunoaşterii*, în „Revista de Filosofie” nr. 5, pp. 681-692.

1975 *Adevăr şi semnificaţie; consideraţii empirice*, în „Revista de Filosofie” nr. 2, pp. 222-227.

1976 *Analytisch bei Kant*, în „Kant-Studien” nr. 2, pp. 210-215.

1978 *A „weak" and a „strong" Version of the Incommensurability Thesis*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Philosophie et Logique” nr. 3-4, pp. 395-406.

1979 a *O reabilitare a interacţionalismului?*, în „Revista de Filosofie” nr. 3, pp. 295-299.

1979 b *Űber die Interpretation des Korrespondentsprinzips*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Philosophie et Logique”, nr. 3-4, pp. 497-506.

1980 *L'éxplication dans les disciplines historiques*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Philosophie et Logique” nr. 3, pp. 293-302.

1981 a *Istoria tradiţională şi istoria modernă a ştiinţei*, în „Revista de Filosofie” nr. 4, pp. 261-268.

1981 b *Ideea ştiinţei moderne a naturii în „Critica raţiunii pure”*, în „Revista de Filosofie” nr. 4, pp. 340-450.

1983 *Raţionalitatea ştiinţifică: o apreciere critică a concepţiei curente din perspectiva controverselor asupra fundamentelor unei discipline ştiinţifice*, în „Analele ştiinţifice ale Universităţii Al. I. Cuza”, Iaşi, supliment intitulat *Raţionalitate şi discurs*, pp. 21-26.

1984 *De la empiric la teorie: reflecţii asupra rolului gândirii matematice în constituirea conceptelor şi legilor ştiinţei teoretice a naturii*, în „Voprosi Filosofii” nr. 3, Moscova, pp. 86-92.
1986 *Philosophical Grounds of the Scientist Opposition to new Scientific Ideas* în „Noesis” nr. XII, pp. 134-139.
1988 *Parapsihologia şi criteriile cunoaşterii obiective*, în „Revista de Filosofie” nr. 3, pp. 289-300.
1992 a *Empirismul lui Locke*, în „Revista de Filosofie” nr. 1, pp. 52-64.
1992 b *Scientific Paper and Scientific Research*, în „Noesis” nr. XVI, pp. 97-104.
1993 *Poate fi fixat conceptul cunoaşterii ştiinţifice prin raportare la valori cognitive?*, în „Revista de Filosofie” nr. 2, pp. 121-134.
1994 a *Űber die Abgrenzung wissenschaftlicher Erkenntnis*, în „Noesis” nr. XIX, pp. 51-59.
1995 *Unificarea cunoaşterii; abordarea clasică şi neclasică*, în „Revista de Filosofie” nr. 4, pp. 363-369.
1996 a *Does the Scientific Paper Accurately Mirror the very Grounds of Scientific Assessment?*, în „Theoria” nr. 27, pp. 19-31.
1996 b *Condiţii ale posibilităţii unei filosofii generale a ştiinţei; un examen critic*, în „Revista de Filosofie” nr. 1-2, pp. 55-67.
1997 a *Allgemeine Naturgesetze: Kant versus Newton*, în „Noesis” nr. XXII, pp. 115-122.
1997 b *Traducere şi comunicare interculturală. Cărări înguste şi dileme ale traducerii filosofice*, Editura Academiei Române, 13 p.

Note şi studii introductive

1976 *Natura şi dinamica ştiinţei în concepţia lui Th. S. Kuhn*, în Th. S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, pp. 5-35.

1981 *Despre rădăcinile istorice şi destinul „Logicii cercetării"*, în K. R. Popper, *Logica cercetării*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, pp. 13-53.

1982 *Th. S. Kuhn şi reconstrucţiile filosofice ale metodei cunoaşterii ştiinţifice*, în Th. S. Kuhn, *Tensiunea esenţială*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, pp. 7-34.

1987 a *Natura omenească şi puterile cunoaşterii în filosofia lui David Hume*, în D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, pp. 7-73.

1987 b *„Prolegomenele"* şi *„Critica raţiunii pure"*, în Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare ce se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, pp. 8-40.

1992 a *Idealul cunoaşterii şi idealul umanist la Albert Einstein*, posfaţă la A. Einstein, *Cum văd eu lumea? O antologie*, Bucureşti, Editura Humanitas, pp. 292-335.

1992 b *Prefaţă* la culegerea de studii *Filosoful-Rege?*, Bucureşti, Editura Humanitas, pp. 7-14.

1993 *Notă introductivă* la L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, Bucureşti, Editura Humanitas, pp. 5-20.

1995 a *Notă introductivă* la G. H. von Wright, *Explicaţie şi înţelegere*, Bucureşti, Editura Humanitas, pp. 5-17.

1995 b *Bertrand Russell şi începuturile filosofiei analitice*, în B. Russell, *Problemele filosofiei*, Bucureşti, Editura ALL, pp. V-XIV.

Editare de volume

1971 *Teorie şi experiment*, Bucureşti, Editura Politică, în colaborare.
1975 *Epistemologia şi analiza logică a limbajului ştiinţei*, Bucureşti, Editura Politică, 1975.
1982 a *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia „Criticii raţiunii pure"*, Bucureşti, Editura Academiei, în colaborare.
1982 b *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, Bucureşti, Editura Academiei, în colaborare.
1982 c Lucian Blaga, *Zum Wesen der rumänischen Volkscele* împreună cu revizuirea traducerii, Bucureşti, Editura Minerva.
1992 *Filosoful-Rege?*, Bucureşti, Editura Humanitas.
1998 *Descartes-Leibniz. Ascensiunea şi posteritatea raţionalismului clasic*, Bucureşti, Editura Universal Dalsi (sub tipar).

Traduceri

1987 a D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, în colaborare cu A.-P. Iliescu şi C. Niţă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. Note cu A.-P. Iliescu.

1987 b Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, în colaborare cu Th. Kleininger, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, ediţie revizuită şi îmbunătăţită la Editura ALL, 1996, cu note.

1981 K. R. Popper, *Logica cercetării*, în colaborare cu Al. Surdu şi E. Tivig, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, cu note.

1992 A. Einstein, *Cum văd eu lumea*, în colaborare cu I. Pârvu şi D. Stoianovici, Bucureşti, Editura Humanitas, reeditată de aceeaşi editură în 1996, cu note.

1993 a L. Wittgenstein, *Lecţii şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credinţa religioasă*, în colaborare cu A.-P: Iliescu, Bucureşti, Editura Humanitas.

1993 b L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, în colaborare cu M. Dumitru şi A.-P. Iliescu, Bucureşti, Editura Humanitas.

1995 L. Wittgenstein, *Însemnări postume 1914-1951*, în colaborare cu A.-P. Iliescu, Bucureşti, Editura Humanitas.

1998 A. Janik, St. Toulmin, *Viena lui Wittgenstein*, cu note, Bucureşti, Editura Humanitas.

CUPRINS



MIRCEA FLONTA

M-am orientat spre examinarea a ceea ce aş numi „infrastructura filosofică a cunoaşterii ştiinţifice moderne a naturii”, o cercetare pe care am realizat-o prin numeroase studii istorice de caz. Mi-am propus să arăt că o discuţie raţională, o discuţie în care comunicarea este deplină şi pot fi produse raţionamente demonstrative precum şi fapte constrângătoare pentru toţi cercetătorii avizaţi şi de bună credinţă, este posibilă numai în cadre general acceptate, adică atâta timp cât participanţii adoptă drept neproblematice supoziţii în mare parte tacite privitoare la condiţiile de bază ale descrierii şi explicaţiei ştiinţifice. Între acei contemporani pe care asemenea supoziţii nu-i apropie, ci îi despart, o comunicare satisfăcătoare şi, prin urmare, o discuţie cu argumente nu mai sunt posibile. O concluzie ce nu conduce, totuşi, la contestarea unor valori cum sunt raţionalitatea şi obiectivitatea ştiinţifică, dar nuanţează în mod semnificativ înţelegerea lor, precizând condiţiile şi limitele în care ele rămân legitime.

ISBN 973-9392-34-2